د. صابر عبد الرحمن طعيمة

الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين

نشأته وتطوره ومذاهبه المعاصرة

دار الجيل

الإلحاد المدني
في مجتمعات المسلمين



الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين

نشأته وتطوره ومذاهبه المعاصرة

دكتور

صابر عبد الرحمن طعيمة

دار الجيل

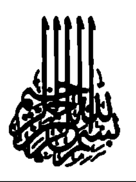
دار الجيل

للنشر والطباعة والتوزيع

الطبعة الأولى

2004م ـ 1425هـ

بيروت: البوشرية ـ شارع الفردوس ـ ص.ب.: 8737 (11) ـ برقياً دار جيلاب
هاتف: 689950 ـ 689951 ـ 689952 / فاكس: 689953 (009611)
E.mail: daraljil@inco.com.lb.
Website: www.daraljil.com
القاهرة: هاتف: 5865659 / فاكس: 5870852 (00202)
تونس: هاتف: 71922644 / فاكس: 71923634 (00216)



المقدمة

قبل أزمة سوء الفهم أو سوء الظن التي سادت لغة التعامل في العلاقات الدولية بين الشرق والغرب إثر أحداث سبتمبر، وارتفاع الأصوات المتحشرجة والمتشنجة التي غلبت وسادت على الحوارات في مجالاتها العديدة وميادينها المختلفة، بحيث تأثرت علاقات التعاون والتبادل بين الطرفين: الغرب والشرق، بالسلب، بسبب ما رمى به الغرب العالم الإسلامي من ممارسة العنف مع الآخرين والإعداد له تعليمًا وتنشئة، وهو الأمر الذي دفع بشرائح عديدة من أهل الرأي تنبري تردّ التهمة وترد الفرية وتستشهد بسماحة الإسلام. قبل أزمة سوء الفهم والظن هذه، كنا قد أعددنا مجموعة من البحوث والمقالات، التي رصدت أسلوب وممارسات شرائح وقطاعات واسعة منتشرة بين بلاد المسلمين في أمسهم البعيد والقريب وواقعهم المعاصر، ذات نزعة إلحادية في مذهبها السياسي وأطروحاتها المعرفية وانتمائها الاجتماعي. ومع ذلك فإن رحابة الفكر العام السائد في بلاد المسلمين بين أغلبية النخبة العظمى لم يتعقب الطرح المعادي والمخالف لعقيدة الأكثرية العظمى في بلاد المسلمين بالقهر أو ممارسة العنف أو حتى بالرمي بالكفر بشكل يقطع ما بينهم وبين عقيدة الأغلبية العظمى، حتى كثرت الطروحات الإلحادية والنزعات القومية والعنصرية داخل أوطان المسلمين في شكل مجموعات إما ذات نزعة شعوبية أو أفراد تأثر خطابهم العام بسلبيات الاحتكاك بالآخر في الغرب. كذلك ظهر، وعلى امتداد فترة تاريخية مضت، فرق ومذاهب تنطلق من بؤر تاريخية ذات اهتمام وولاء للإلحاد الديني بضروبه وشتى مجالات التوجيه والتعبير. ومع الاهتمام المتزايد من قبل مفكّرين وأكاديميين بقبول الحوار حول سماحة ورحابة الإسلام في أصله الأصيل (منهج أهل السنة والجماعة)، والذي هو في أشد حالاته وأقساها في الحكم على الآخر، لا يرمي بالكفر الأشخاص والأعيان إنما يصف المقال أو الخطاب بما يتضمّنه وإن كان ما يحمله كفرًا صريحًا للمسلمين عليه عند أهل الرأي من علماء الأمة ألف برهان وبرهان، فإنهم يقولون: هذه مقالة كفر، ولا يرمون أحدًا من الناس بالكفر، وهو المنهج الذي استغلّ بالأمس البعيد وحتى اليوم في ممارسة التطاول والتنكر للثوابت وإهدارها، ورفض

الموروث الفكري والتشريعي، ومحاولة فك الارتباط به. ومن هنا رأينا جمع ما تناثر من أوراقنا حول هذه المساحة من الإيمان والإلحاد، ولم نشأ أن ننعت التيارات والأفكار والتوجهات التي خلعت ربقة الإسلام تحت تنظير فكري أو تنظيم اجتماعي أو انتماء سياسي (بالكفر)، لأن القاعدة الإسلامية في الحوار مع الآخر هي فعل النبي محمد ﷺ التطبيقي حين أمر ﷺ بمنهج الحوار مع الآخر فقال فيما أخبر عنه ربه في كتابه: ﴿وَإِنَّآ أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [سبأ: 24].

وهذا الكتاب «**الإلحاد الديني في مجتمعات المسلمين نشأته وتطوره ومذاهبه المعاصرة**» تناولنا فيه ماهية الإلحاد ومضمونه ونشأته وأسبابه كما ورد في القرآن الكريم عصر النبوّة، حين تمّ تصنيف الإلحاد وأنواعه وممارساته. ولما كنا لا نستهدف عرض الإلحاد الديني في عصر النبوّة لأننا خصصنا لذلك بحثًا مستقلًا في كتابنا «الإسلام في العهد المدني والخصومات القديمة المتجددة»، فقد تناولنا في هذا الكتاب الذي نقدمه «الإلحاد الديني» الإلحاد الذي نعت ذات يوم وما يزال بالإلحاد العلمي، أي الإلحاد القائم على ما يسمى قوانين الجدل الفلسفية، والمتعلق بالكم والكيف، وقدم العالم وحدوثه، ونظريات القول القائلة بأسبقية المادة على الفكر التي انطلقت من «الجدلية المادية» والتي تداعت معطياتها على ما سمي فيما بعد بالتفسير المادي للتاريخ. وكان لابدّ أن تستوقفنا علاقة التعانق الفكري والتلازم المنهجي بين قوانين التفسير المادي للتاريخ والتي ثبت فسادها ونظرية التطور الداروينية بحيث لا نتناولها في فساد مقولاتها والخطإ العلمي الذي انتهت إليه، وإنما للوقوف على تأثيرها في الفكر الغربي وخطورة تداعياتها التي وقعت بالفعل على سلطان الكنيسة وعلاقات الاجتماع ومناهج التربية.

ولما كانت المادية التاريخية وتداعيات الداروينية وشيوع تأثير كل ذلك على الحياة الفكرية في الغرب، فقد نشأ التيار الإلحادي الذي رغب أن يلفق علاقة بين ما تبقى من سلطان الكنيسة وكهنوتها وبين تيارات الخروج من نفق الدين الذي سيطر على العقل الغربي ولقرون، وأعني بهذه التيارات التي تسلّلت إلى العالم الإسلامي باسم «العلمانية»، ومن هنا فقد تعرضنا لعوامل ظهورها في الغرب وتناولنا مقالاتها، كما عرضنا لأساليبها في الممارسات التعليمية والأدبية والتي أسهمت بالفعل في نوع من العلاقات في الغرب أسهم في إحداث سلوك «ليبرالي» ترتب عليه نوع من التحرر العقلي أسهم في تطور الحياة العامة في الغرب. ومن هنا، وقفنا أمام الخطاب الثقافي الذي ساد في العالمين العربي والإسلامي بهذا اللون من التفكير الذي يهمل الدين ولا

يعاديه. وكان لا بد من أن نعرض للمقالات العلمانية في العالم الغربي والعربي الإسلامي. وتنوّعت أمامنا مجالات البحث، فإذا بنا مع مناخ العلمانية أمام «التنصير» الذي عاد مؤخرًا ليسترد عافيته وينشر أهدافه ويحقق غاياته. وقد رأينا علاقات التلاحم بين الدعوة للعلمانية وعمليات التنصير وأعمال الاستشراق. ومن هنا أدرجنا في سياق البحث حركة الاستشراق في القرن المنصرم، ووقفنا على أهم ميادينها ومجالاتها والقضايا التي فجرتها والأساطير والمفتريات التي بعثتها. ولما كان بيت القصيد في سوء الفهم أو سوء الظن هو الموقف الغربي من الصهيونية فقد عرضنا لها وفي إيجاز شديد لأنه قد سبق لنا أن عالجنا هذا الموضوع في بعض كتبنا.

وكانت خاتمة البحث ونحن نتعقب الظواهر ذات النزعة الإلحادية، أو تلك التي لا ترتبط بدين ولا تعبر عنه، هو التجمعات والأفكار ذات الصبغة السياسية أو ذات النزعة الإلحادية الخالصة كحركة القوميين العرب وعقائد حزب البعث في ثقافته المعادية لدين الأمة التي نشأ فيها هذا الحزب سواء أكان هذا الدين إسلاميًا أم مسيحيًا. وعلى امتداد ساحة الإلحاد كان علينا ألا نغفل حركات وتجمعات ظاهرها الدين، وهي تعبير قوي منظم عن الإلحاد العصري، كتلك التي لبست ثوب: الدعوة للتغريب والتحرير والبابية والبهائية والقاديانية وغيرها من مدارس الإلحاد.

وأخيرًا أرجو الله تعالى أن ينفع طلاب العلم بهذا النوع من العرض العلمي والأدبي لتيارات ومذاهب وجماعات وجمعيات تعمل بين ظهراني المسلمين وتخالفهم المعتقد والمنهج، ومع ذلك لم تنشأ بسبب كل تلك التوجهات على الساحة الإسلامية من الصراعات وسفك الدماء وممارسة العدوان كتلك التي يمكن أن تنشأ بسبب الفعل وسوء رد الفعل في دنيا الناس والعلاقات بين الأمم والشعوب. هذا وأرجو الله تعالى أن يكون هذا العمل خالصًا لوجهه تعالى وصلى الله وسلم وبارك على نبينا سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الدكتور صابر بن عبد الرحمن طعيمة

نزيل المدينة المنورة

1

ماهية الإلحاد ونشأته

من نافلة القول أن نذكر هنا أن من بين الأفكار والعقائد والممارسات التي اختصمت الدعوة الإسلامية، سواء في عهده المكي أم المدني، الشرك وما يتصل به، كما أن القوى والتجمعات الشركية التي قادت التعبير القولي أو العملي ضد الدعوة الإسلامية خاصة في عهده المدني، تمثلت في خصومة المشركين للدعوة الإسلامية. واللافت للنظر أنه على الرغم من أن الإسلام أبطل الشرك، وبرهن على فساده وتناقض ممارساته، كما أن المسلمين في عهد صدر الإسلام قهروا المشركين وهزموهم في كل ما طرحوه واختصموا به الدعوة قولًا كان أو عملًا، سواء في عصر النبيّ، وحين كانت الدعوة في عهدها المدني، أم في عصر خلفائه الراشدين، لا في المدينة وحدها، بل تطهر مجتمع المسلمين في الجزيرة العربية كلها من الشرك ومن المشركين، لكن عملية انطلاق الإسلام وتمدده وتوسعه في هداية الناس وإخراجهم من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد تعرّضت عبر التاريخ الإسلامي للمد والجزر، وفي بعض المراحل التاريخية وعبر بعض الوسائل والممارسات، تجددت الخصومات القديمة للدعوة الإسلامية في أثواب ومذاهب ومعتقدات جديدة، ظاهرها العصرية والمدنية والتطور، وهي في جوهرها تحمل المضمون نفسه العقدي الذي تمثل في العهد المدني، من خلال مواقف ومعتقدات وممارسات قولية وفعلية قام بها المشركون واليهود والنصارى والمنافقون.

ومن بين القوى التي اختصمت الإسلام في العصر الحاضر، وهي لا تعدو أن تكون شكلًا عصريًا لخصومات أعداء الدعوة في عصر النبي ﷺ، سواء في العهد المكّي أم المدني، الإلحاد والملحدون؛ فما الإلحاد والملحدون وكيف تتعامل الدعوة مع هذا النوع من الخصوم الجدد؟

معنى الإلحاد ونشاته وتاريخه

الإلحاد في اللغة هو الميل عن القصد، مأخوذ من اللحد وهو الشق يكون في جانب القبر، سمي بذلك لأنه أميل عن وسط القبر إلى جانبه، ومن معاني ألحد طعن وجادل وجار، وكلها لا تخلو من بعض الميل، فلا يطعن أحد في شيء أو يجادل فيه إلا إذا مال عنه أو عمّا يعتقد خصمه أنه الحق، ولحد في الدين وألحد مال وعدل. يقول ابن السكيت: الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه، يقال قد ألحد في الدين، أي حاد عنه، وألحد الرجل أي ظلم في الحرم، وأصله من قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ﴾ [الحج: 25] أي إلحادًا بظلم[1]. والإلحاد، كما يقول الراغب الأصفهاني، إلحاد إلى الشرك بالله، وإلحاد إلى الشرك بالأسباب: فالأول: ينافي الإيمان ويبطله، والثاني: يوهن عراه ولا يبطله. ومن هذا النحو قوله تعالى: ﴿وَمَن يُرِدْ فِيهِ بِإِلْحَادٍ بِظُلْمٍ نُّذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [الحج: 25] وقوله: ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ [الأعراف: 180]. والإلحاد في أسمائه على وجهين: «أحدهما أن يوصف بما لا يصحّ وصفه به، والثاني أن يتأوّل أوصافه على ما لا يليق به»[2] والإلحاد يطلق على نوعين: أحدهما يتمثل في إنكار وجود الله تعالى، والقول بأزلية المادة وإنها أصل الكون، ومن ثم القول بأن الكون وجد بلا خالق، بل إن المادة في زعم أصحاب هذه المقولة هي الخالق والمخلوق معًا، والنوع الثاني يتمثّل في اتخاذ شركاء مع الله تعالى، أو التكذيب بالرسالات الإلهية، وإنكار البعث وما فيه من حساب ونعيم وعذاب، وهذا النوع من الإلحاد لا يلزم من القول به الكفر التام بموجد الكون.

وقد عرفت البشرية خلال تاريخها الطويل النوع الثاني من الإلحاد، فوجدت جماعات أنكرت البعث، وطوائف أنكرت الرسالات الإلهية، وجماعات أشركت مع الله آلهة أخرى. وقد أشار القرآن إلى بعض هؤلاء كما ورد في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]. وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن هذه الآية تشير إلى جماعة من الجاهلين زعمت أن الموجد للحياة والموت تأثيرات الطبائع وحركات الأفلاك ومن ثم أنكروا وجود الله تعالى، وأن هؤلاء الدهرية هم سلف القائلين بالطبيعة من الماديين[3]، ولكن الآية لا تدل على هذا الفهم بصورة

---

(1) لسان العرب، ابن منظور، 3/ 388، 390، «لحد».

(2) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص448.

(3) مفاتيح الغيب، فخر الدين محمد بن عمر الرازي، 27/ 269، 270.

قاطعة، بل تفيد بصورة واضحة أن القوم المخاطبين بالآية، وهم مشركو العرب الذين كما سبقت الإشارة إليهم، خاصموا الدعوة الإسلامية عصر النبي ﷺ في عهديها المكي والمدني على السواء، وكانوا ينكرون المعاد. ويقول ابن كثير في تفسيره للآية: «يخبر تعالى عن قول الدهرية من الكفار ومن وافقهم من مشركي العرب في إنكار المعاد، ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا﴾ [الجاثية: 24] أي ما ثم إلا هذه الدار، يموت قوم ويعيش آخرون، وما ثم معاد ولا قيامة، وهذا يقوله مشركو العرب المنكرون المعاد وتقوله الفلاسفة الدهرية المنكرون للصانع»[1]. ويورد الشوكاني رواية الطبري وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي هريرة قال: كان أهل الجاهلية يقولون إنما يهلكنا الليل والنهار فقال الله في كتابه: ﴿وَقَالُواْ مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا ٱلدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَآ إِلَّا ٱلدَّهْرُ﴾ [الجاثية: 24]. أي قال الله: يؤذيني ابن آدم بسبب الدهر وأنا الدهر بيدي الأمر أقلب الليل والنهار[2].

وحتى لو أريد من الآية، طوائف الطبائعيين، كما يقول الرازي، فإن إشارتها الموجزة إلى هذه الفئة يفهم منها أن القرآن الكريم لم يهتم اهتمامًا كبيرًا بمن أنكروا وجود الله تعالى، لأن أمثال هؤلاء من القلة في العدد والسفاهة في الرأي بحيث لا يؤبه لهم. ويقول الغزالي: «إن الملحدين الذين أنكروا وجود الله وأنكروا البعث شرذمة يسيرة من ذوي العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعبأ بهم فيما بين النظار»[3]. فضلاً عن أن أولئك الملحدين قد قتلوا بين جوانحهم بإلحادهم مقتضيات الفطرة والبداهة والحس، وأنه لم تكن لديهم حجة يتنزّعون بها أو سند يستندون إليه، ومن ثم لم يكن هناك ما يدعو إلى بذل جهد كبير معهم، بل قابلهم القرآن بالتجاهل والإهمال، وانصرف الجهد كله والجدال ومحاولة الإقناع، إلى أولئك الذين وقعوا في الشرك، وفسدت عقائدهم بعبادة الأوثان واتخاذها شركاء لله يتوجه لها بالعبادة من دونه، وهذه كانت حالة العرب الجاهليين الذين نزل القرآن بينهم، والذين كانوا يؤمنون بأن هناك إلهًا خلقهم وخلق السموات والأرض: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [العنكبوت: 61]، و﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف: 87]، ولكنهم اتخذوا مع الله شركاء وأندادًا آلهة توجّهوا لها بالعبادة وطلب العون. ومن ثم جاء تركيز القرآن على الدعوة

---

(1) مختصر تفسير ابن كثير، محمد علي الصابوني، 3/ 311.
(2) فتح القدير، محمد علي الشوكاني، 5/ 9.
(3) تهافت الفلاسفة، أبو حامد الغزالي، ص75.

إلى وحدانية الله تعالى وإفراده بالعبادة: ﴿وَٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ [النساء: 36] و﴿تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: 64]. وكما سبق القول، فإن القرآن الكريم والسنة قد نجحا في دحض مقولات هؤلاء المشركين. أما الإلحاد المتمثّل في إنكار وجود الله تعالى والقول بمادية الكون فلم يعرف خلال تاريخ البشرية كظاهرة عامة، بل هو سمة من سمات هذا العصر. فقد ظهرت خلال القرون الثلاثة الأخيرة دعوات ومذاهب وفلسفات تحمل لواء المجاهرة بإنكار وجود الله تعالى وتقول بأزلية المادة تسند الخلق الذاتي إليها. وهذه ظاهرة جديدة لم تعرف بهذه الصورة من الذيوع وبهذه الدرجة من الانتشار في أي فترة من فترات التاريخ.

أسباب الإلحاد كما ورد في القرآن

من خلال جدال القرآن مع الكفار والملحدين يمكن أن نستخلص بعض أسباب الإلحاد التي تدفع بأصحابها إلى مخالفة الفطرة وعدم توحيد الله والإقرار له سبحانه بالألوهية. ومن بين هذه الأسباب ما يلي:

الغفلة التي تعتري بعض الناس فتعطل عقولهم وقلوبهم فيغفلون عما حولهم من آيات الله المبثوثة في الكون، ولا ينتبهون إلى ما يجري حولهم من أحداث وتغيرات، فلا تلفتهم ظاهرة الحياة والموت، و مسار الشمس والقمر، ولا تغير المخلوقات وتحول الكائنات. وقد أشار القرآن إلى هؤلاء، ووصفهم بأنهم لبلادة حسهم وفساد طبعهم أهون شأنًا وأضلّ سبيلًا من البهائم: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَآ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَـٰمِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَـٰفِلُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [الأعراف: 179].

وهناك طائفة من الناس ألغت عقولها، واتخذت من أسلافها وزعمائها أو معلميها وما وجدت عليه آباءها مثلًا احتذته ونموذجًا سارت عليه وقدوة اتبعتها ولا تخالفها أبدًا ولا تحيد عنها، عصبية لبيتها أو لقومها أو لمجتمعها أو لقبيلتها، وهذا هو التقليد الذي ذمّه القرآن وعاب أصحابه الذين ألغوا عقولهم وأعرضوا عن الحق وكانوا كالصم البكم الذين لا يسمعون شيئًا ولا يهتدون سبيلًا: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۗ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾ وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً ۚ صُمٌّۢ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ ﴿١٧١﴾﴾ [البقرة: 170، 171]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُوا۟ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُوا۟ بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ ۚ أَوَلَوْ كَانَ ٱلشَّيْطَـٰنُ يَدْعُوهُمْ إِلَىٰ عَذَابِ

ٱلسَّعِيرِ﴾ [لقمان: 21]، ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَٰلَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ ءَابَآءَكُمْ قَالُوٓاْ إِنَّا بِمَآ أُرْسِلْتُم بِهِۦ كَٰفِرُونَ ﴿٢٤﴾﴾ [الزخرف: 22 ـ 24]. وقد صوّر القرآن حال الزعماء ومقلّديهم يوم القيامة ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُواْ مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ وَرَأَوُاْ ٱلْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ ٱلْأَسْبَابُ ﴿١٦٦﴾ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّا كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ ﴿١٦٧﴾﴾ [البقرة: 166، 167].

وهناك فئة من البشر دفعهم إلى الكفر وأوقعهم في الإلحاد نوع من عمى البصيرة ومن العناد والمكابرة التي بلغت لديهم حدًّا جعلهم يصمّون آذانهم عن صوت الحق ويغمضون أعينهم عن نور الإيمان، وهذا الصنف من الناس أفسد الفطرة وأغلق البصيرة بحيث إنه لو عرض عليهم الحق فرأوه رأي العين ولمسوه بأيديهم لأعرضوا عنه ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾﴾ [الأنعام: 7].

أسباب ظاهرة الإلحاد في هذا العصر

لعلّ من أهم الأسباب وراء ظهور التيار المادي الإلحادي المعاصر وانتشاره، الكنيسة وما قامت به من ممارسات. ذلك أن القائمين على أمر الكنيسة من رهبان وقساوسة حرفوا النصرانية التي أنزلها الله على عيسى عليه السلام وأدخلوا في دين الله كثيرًا من البدع والخزعبلات والخرافات، وكوّنوا من خلال «مجامعهم»[1] عقائد باطلة عرفت في أوروبا باسم النصرانية، فرفع النصارى عيسى عليه السلام من مرتبة البشر إلى مرتبة الألوهية، ونادوا بأسطورة التثليث، وأسطورة الأب الذي صلب ولده فداء لخطيئة آدم التي ورثها البشر جميعًا كما يزعمون. وقد أشار القرآن الكريم إلى جملة هذه التحريفات المخالفة لجوهر النصرانية الموحى بها من عند الله تعالى: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَٰنَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ وَٱلْمَسِيحَ ٱبْنَ مَرْيَمَ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُوٓاْ إِلَٰهًا وَٰحِدًا لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَٰنَهُۥ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾﴾ [التوبة: 31].

وفضلاً عن هذا الانحراف في الفطرة والتحريف في الرسالة، مارست الكنيسة ألوانًا من الطغيان الروحي والعقلي والفكري والعلمي على الناس، الأمر الذي لا يتّفق

---

(1) محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، انظر عن المجامع التي عقدها المسيحيون وما أدخلوه من تحريف على النصرانية، ص143 وما بعدها.

مع مضامين الدعوة الإلهية لبني البشر. ذلك أن العقائد المنحرفة والتصورات والأساطير التي تبنّتها الكنيسة، لم يستطع الناس استيعابها وفهمها لما شابها من خلط واضطراب عجيب، ومن ثم جعلت الكنيسة لنفسها حق التفرد بمعرفة تلك الأسرار والألغاز، وربطت إيمان الناس بها من غير فهم ولا مناقشة، وبهذا استحالت عقائد الدين إلى مجموعة من الطلاسم المنافية لبداهة العقل ومنطقه ومسلماته.

ولم يقف طغيان الكنيسة الكفري والعقلي عند حدود حجب العقل البشري عن التفكير وفهم الدين، بل امتدّ ذلك الطغيان ليشمل أمور الكون المادي. فمنعت الكنيسة العقل من التفكير في مسائل الكون والحياة وفقًا لما يقتضيه العلم من الملاحظة والمشاهدة والتجارب العلمية، بل ألزمت الناس بالتفسيرات الكنسية لما جاء من إشارات في التوراة عن شكل الأرض وعمر الإنسان، ولو خالفت هذه التفسيرات كل حقائق العلم النظرية والعلمية على السواء.

وشنّت الكنيسة حربًا شعواء على العلماء، فأحرقت وعذبت من عذبت، وهددت من هددت بالتعذيب والحرق، وأنشأت محاكم للتفتيش تصادر كل رأي مخالف لما تقرر عندها من أفكار خرافية، وتطارد العلماء والمفكرين وتحاكمهم. ولم تستطع الكنيسة بهذا السلوك أن توقف هذا التيار العلمي، ولكنها ولدت ما يعرف في تاريخ البشرية بالخصام والعداء للدين، وهو في حقيقته عداء بين العلم الذي استطاع أن يدعم ما توصّل إليه بالبراهين والأدلة وأن يثبت خطأ آراء رجال الدين ومعتقداتهم، وبين الكنيسة التي عجزت عن الدفاع عما تعتقده من آراء خرافية وتصورات أسطورية. وهذا الموقف وضع الناس أمام خيار صعب بين العلم والدين «في صورته الكنسيّة»، وكانت النتيجة أن ترك الناس الدين الذي يحجبهم عن العلم ويحجر عليهم التفكير وطلب المعرفة، وساروا وراء العلم وصحب ذلك كراهية للدين، ونفور منه، ومحاولة إبعاده تمامًا عن جميع مجالات الحياة، الأمر الذي ساد في أوروبا وما يزال يسود فيها إلى الآن فضلًا عن ذلك الطغيان المادي، بما فرضته من ضرائب وإتاوات على الأراضي والناس[1].

ونتيجة لهذا وغيره انقلبت أوروبا حربًا على الدين ورجاله، وسعت إلى التخلص من نير الكنيسة الفكري والروحي وطغيانها المادي، وانتقل جمهرة من المفكرين والعلماء من الإيمان بالدين إلى الإيمان بالعقل أوّلًا، ظنًّا منهم أنهم عن طريق أقيسته

(1) تاريخ أوروبا في العصر الحديث، هـ. أ. ل. فشر، ص332.

وبراهينه وقضاياه يمكن أن يجدوا تفسيرًا لكل شيء، ولكن سرعان ما وقف بهم العقل عند حدوده واختلطت عليهم الأمور، ولم يستطع العقل أن يفسّر المحسوسات فضلًا عن الغيبيات، عندها تحول طائفة من المفكرين والعلماء من الإيمان بالعقل إلى الإيمان بالعلم التجريبي، وقصروا على مناهجه معرفة كل الحقائق.

وظهرت مذاهب وفلسفات تحارب الدين وما يرتبط به من إيمان بالغيب، وترفض رفضًا تامًا كل المعتقدات الدينية من إيمان بالله والملائكة والرسالات الإلهية والآخرة والجنة والنار، ولا تؤمن إلا بما هو مادي، لأن المادة هي الحقيقة الوحيدة الملموسة. وقد بلغت موجة الإلحاد قمتها خلال القرن التاسع عشر الذي كان مسرحًا لكثير من تلك الفلسفات والنظريات والمذاهب التي تتميز بالإلحاد والعداء للدين وتفسير الكون تفسيرًا ماديًا، وإرجاعه إلى عوامل داخلية ذاتية، وتنفي أي تدبير أو غاية أو قصد ما وراء خلقه وما فيه من نظام وتناسق[1].

وظهرت أيضًا صور من الإلحاد المذهبي المتمثلة في الدول الشيوعية التي اتّخذت من الإلحاد دينًا، ومن المادية مذهبًا، وحرصت على حمل الناس على أفكارها حملًا، محاربة للفطرة وقهرًا للمشاعر الإنسانية المتجهة إلى خالقها. كما ظهرت مذاهب ونظريات هدامة ارتبطت بالحركة اليهودية العالمية التي سعت بوسائل مختلفة لدعم قضية الإلحاد، سعيًا لإفساد الشعوب بالمادية المفرطة والانسلاخ عن القيم الأخلاقية والضوابط التشريعية التي نادت بها الأديان السماوية[2]. وبهذا أصبحت قضية الإلحاد قضية سياسية عالمية تخدم مصالح خاصة لفئة معينة من الناس[3]. ويؤيّد هذا ما ذهب إليه ولتر أوسكار ليندبرج في قوله: «يرجع إنكار وجود الله تعالى في بعض الأحيان إلى ما تتبعه بعض الجماعات أو المنظمات الإلحادية أو الدولة من سياسة معينة ترمي إلى شيوع الإلحاد ومحاربة الإيمان بالله بسبب تعارض هذه العقيدة مع مصالح هذه الجماعات أو مبادئها»[4]. وهكذا نرى أن الملحدين هم، كما يقول أبو ريدة، «في الأغلب من غير المحققين في العلم بهذا العالم أو من الناكصين عن الاستجابة لما يطلبه العقل من تفسير نهائي وصحيح وشامل للكون والحياة، أو من المخالفين للحق

(1) الإسلام يتحدى، وحيد الدين خان، ص57، 58 (بتصرف).
(2) المرجع نفسه، ص58، 59.
(3) انظر صراع مع الملاحدة حتى العظم ، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص69.
(4) الله يتجلى في عصر العلم، جون كلوفر مونسما، ص31.

على علم به، أو الذين لا يريدون أن يسيروا في تفكيرهم وحياتهم بحسب ما تقضي به المعرفة بالإله وحكمته، أو المتظاهرين بكياسة زائفة، أو المغلوبين على أمرهم»[1].

الملحدون الماديون ومنطلقهم

المطالع لنشأة الإلحاد الأوروبي المعاصر ومقولاته يجابهه اعتقاد الملاحدة في إنكارهم لوجود الله تعالى أنهم وقفوا عند رؤية مريضة تقول إن أصل الكون هو المادة، وإنه لا وجود لشيء سوى المادة، ومن ثم استبعدوا أي مصدر خارجي للكون، وأنكروا وجود الله، وعلّلوا وجود الكون وتطور المادة فيه بالمصادفة، وفسّروا تسلسل الكائنات بنظرية التطور التي ارتبطت في صورتها الملحدة بداروين وأشياعه من الداروينيين.

هذا مجمل ما استند إليه الماديون من آراء ونظريات، ويعتقد الماديون أنّ المادة المدركة بالحواس والخاضعة للتجربة والملاحظة هي الحقيقة الموضوعية الوحيدة التي لا شك فيها، لأنها محسوسة وملموسة ومحصورة في مكان محدود. وقد استند هؤلاء في تقرير ذلك إلى أن فيزياء القرن التاسع عشر التي تميّزت بنزعتها المادية، وتحت تأثير هذه النزعة، ظل الفيزيائيون حتى السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر تتحكم فيهم الفكرة القائلة بأن الأشياء الحقيقية إنّما هي الأشياء المادية وحدها، والمادة هي ما شغلت حيزًا من الفراغ، وتتميز بأنها صلبة وبسيطة وواضحة للعيان، ومن ثم لا يجوز الشك في حقيقتها، وعلى ذلك فإنها خير أساس يستند إليه المرء بحواسه العادية في تكوين معتقداته الحاسمة التي لا تقبل الشك والخلاف، وما دامت المادة شيئًا يدرك بالحواس فيرى ويلمس مثلًا، وما دامت حقيقية، فإن ذلك يستتبع القول بأنه ما من شيء يمكن أن يكون حقيقيًّا إلا وهو قابل من الناحية النظرية لأن يدرك بالحواس، ومن هنا فإن البحث في طبيعة الأشياء المحسوسة وتحليلها إلى عناصرها وذراتها إنما هو معالجة للحقيقة بصورة مباشرة، أما تصوّر القيم الأخلاقية وتأمل الخيرات الدينية والاستمتاع بها مثلًا، فليس إلا خبط عشواء وجريًا وراء السراب[2].

«فليست المادة شيئًا حقيقيًّا فحسب، بل إن كل ما هو حقيقي يجب أن يكون من طبيعة المادة، وإنما كانت الحقيقة تتألف من المادة وتقتصر عليها فقط، فكل ظاهرة من

---

(1) الإيمان بالله في عصر العلم، محمد عبد الهادي أبو ريدة، عالم الفكر، 1/ 1، 1970، ص135.

(2) منازع الفكر الحديث، جود س. أ. م، نقلًا عن: قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي، صابر طعيمة، ص383.

الظواهر الواقعة فعلًا أو الممكنة الوقوع فمردّها إلى حركات المادة، إذ لا شيء سواها قابل للحركة»[1]. وهكذا، وبناء على ذلك الربط بين الحقيقة والإدراك الحسّيّ، استبعد الماديون من مجال الحقيقة القيم الأخلاقية والدينية، وأنكروا الغيبيات عمومًا، وقالوا بعدم وجود إله خالق للكون ومدبّر له، لأن هذه جميعًا لا تدرك بالحواس ولا بالمشاهدة ولا تخضع للتجارب العلميّة العملية.

ولكن هذا التصور الساذج للمادة لم يعد مقبولًا بعد التقدم العلمي الذي شهده القرن العشرون، والذي بموجبه تبيّن أن المادة شيء متناه في الدقة والخفاء. ووفقًا لهذا التصور الحديث للمادة، نجد أن العلم الحديث يتعامل مع كثير من الأشياء التي لا تخضع للحس والتجربة كحقائق، ومن ثم لا يصدق عليها وصف المادي بذلك المفهوم الذي يعتبر المادي هو الذي تدركه الحواس. فالجاذبية وقوانينها والإلكترونات والبروتونات والعقل والفكر يراها ويؤمن بها العلماء كحقائق ولا يدركونها بحواسهم ولا يخضعونها لتجارب معاملهم، وإنما يعرفونها من خلال آثارها ويرتبون على هذه المعرفة نتائج عملية علمية في شتى مجالات الحياة. «فالعلماء، كما يقول العقاد، عرفوا الكهرب الذي تحسب ذرة الهيدروجين جبلًا ضخمًا بالقياس إليه ـ تقدموا في معرفة الكهرب والذرة حتى أفلتت المادة كلها من بين أيديهم ولم يعد منها غير حسبة رياضية ـ حسبة رياضية كانوا يحسبونها مثلًا في الدقة والضبط والعصمة من كل خلل فإذا هي في النهاية حسبة لا يضبطها حساب إلا على وجه التقريب»[2].

وهكذا ينهار الأساس الذي بنى عليه الماديون إنكارهم لوجود الله تعالى، بل إنكارهم في الواقع لكل ما لا يحس ولا يلمس ولا يجرب كالفكر والعقل والمشاعر فضلًا عن البيانات. ففي الوقت الحاضر، كما يقول جود، تقوض أساس هذا الأسلوب من التفكير الذي ينظر إلى المادة باعتبارها شيئًا صلبًا بسيطًا للعيان. فالمفهوم الحديث للمادة يصورها شيئا متناهيًا في الدقة والخفاء، أو هي شبكة من الشحنات الكهربائية، أو سلسلة متموجة من الأحداث المحتملة ترتفع وتنخفض حتى تتلاشى في العدّ، فهي كثيرًا ما تزول من حيث هي حقيقة لتصبح مثيلًا لحالة شعورية في ذهن الناظر إليها. والحق أنها بلغت حظًا كبيرًا من الغموض والخفاء، حتى إن الاتجاه الحديث في تفسير

(1) منازع الفكر الحديث، جود س. أ.م، نقلاً عن: قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي، صابر طعيمة، ص 370.

(2) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص56.

الأشياء وفق طبيعة العقل لا يعدو أن يكون تفضيلًا لما يكون الناس أكثر علمًا به «العقل» على ما هم أقل علمًا به «المادة»[1].

وما دام الأمر كذلك، فلم يعد للماديين سند في إنكار حقائق الدين باعتبار أنها خارج إطار البحث العلمي، بل إن التفسير الحديث للمادة يؤكّد انهيار الحواجز التي وضعها أولئك الماديون بين العلم والدين سواء في المنهج أم موضوع البحث. «فما دامت تصوراتنا الخيالية للحقيقة لم تعد مقصورة على الأشياء المادية المحسوسة أو ما يماثلها ـ كما يقول جود ـ فإن أمامنا مجالًا رحبًا للنظريات الشاملة الواسعة، فالقيم المعنوية يمكن أن تكون أمورًا حقيقية، وكذلك هي الحال في الموضوعات التي تركز فيها حالات الوعي الديني أو الخلقي وتتناولها بالاهتمام»[2].

أ ـ المادة ليست أزلية

يذهب الماديون إلى القول بأن المادة أزلية وأن الأشياء تكوّنت منها تكوُّنًا ذاتيًا. والقول بأزلية المادة زعم باطل يكذبه الواقع المشاهد الذي يثبت حدوثها، إذ إن الواقع المشاهد يشير إلى «أن المادة من حولنا تتغير وتأخذ تشكيلات وصورًا عدّة لا حصر لها، بل إن الذين يقولون بأزليتها لا يستطيعون أنفسهم إنكار التغير الذي يجري على مادتهم تلك التي شكلت أجسامهم من تغيرات الصحة والمرض وظواهر النمو والشباب والشيخوخة ثم الوفاة. وتلك كلها حقائق واقعية، أو بعبارة أخرى تطورات مشاهدة. وتفسير ذلك أن المادة لا تبقى على صورة واحدة، اللهم إلا إذا توفرت شروط خارجية عن المادة لتبقيها على هذه الصورة أو تلك، ومن ثم يكون بقاؤها على صورة ما ليس من ذاتها»[3].

ويجادل الماديون بأن المادة لا تفنى، وإنما تتحول إلى مواد أخرى، وهذه المواد بدورها تتحول إلى مواد غيرها، وهكذا فإن كمية المادة لا تفنى.

وهذه سفسطة خرقاء ومماحكة بالباطل، لأن هناك فرقًا بين المادة الواقعية والمادة الذهنية الفلسفية. فالمادة الموجودة في الواقع هي دائمًا على صورة معينة، أما المادة

---

(1) منازع الفكر الحديث، جود س. أ. م، ص7.
(2) المرجع نفسه، ص7، 8.
(3) انظر الماركسية في مواجهة الدين، بيومي عبد المعطي، ص27؛ «الأسس الفلسفية للمذهب المادي»، شيخ إدريس جعفر، مجلة المسلم المعاصر، العدد الثامن (1396هـ/ 1976م)، ص17، 18.

الذهنية الفلسفية فهي تلك المادة التي يستخلصها الذهن من المواد الواقعية ويجرّدها من أية صورة، وهذه المادة لا وجود لها إلا في الذهن فقط. فالمادة التي يتركّب منها زيد من الناس مثلًا، هي مادة واقعية مخصوصة مركبة من عناصر معينة، على هيئة مخصوصة، بحيث تمثل هذا الرجل بالذات وتميزه عن غيره من الناس، وبموته تفنى هذه المادة الواقعية وتتحول إلى مواد أخرى على هيئة وصورة تختلف عن الصورة الأولى، بحيث لا يمكن لأحد مهما كان بليد الحس قليل التعقل أن يزعم أن زيدًا هذا ما زال موجودًا[1].

وقد يقال بأن صورة المادة تتغير ولكن العناصر المكونة لها باقية، فزوال الصورة لا يعني فناء المادة وزوالها نهائيًا، ويمكن الإجابة عن ذلك: بأن المواد تفقد جزءًا من الحرارة خلال عملية الانتقال من صورة إلى صورة، وإن كان هذا الجزء لا ينتبه إليه إلا بعد عمليات تطوّر وانتقال كثيرة جدًّا، ممّا يؤدّي في النهاية إلى فقدان الطاقة وفناء المادة. ومن بدهيات العلم الحديث أن المادة يمكن تفتيتها إلى ذرات متناهية في الصغر، وهذه بدورها يمكن تحويلها إلى ذرات أشدّ صغرًا، وهكذا تستمرّ عملية التفتيت حتى تنتهي المادة إلى طاقة، وعندئذٍ تخرج المادة من نطاق الحس كله وتتحول إلى غيب من الغيوب لا يعرف كنهه أحد.

فالعلم إذًا يسقط موقف الماديين الذين يقصرون المادة على المحسوس فقط، ويقوي موقف المفكرين المؤمنين الذين استدلوا من تغير المادة على حدوثها

ب ـ المادة لها بداية ونهاية

إذا سلمنا باستحالة أزلية المادة، فإن القول بأن للمادة بداية يصبح أمرًا بدهيًا. فالمادة كما رأينا متغيرة وقابلة لأن تتّخذ صورًا وصفات مختلفة، هذا لا يكون إلا بسبب خارج عنها، لاستحالة طروء التغير الذاتي عليها كما أثبتنا، الأمر الذي يستلزم القول بأن لها بداية بدأت منها وإلا لما كانت عرضة للتغير.

وتؤيد الكشوف العلمية الحديثة هذا، إذ يكشف لنا العلم أن حركة المادة في الكون كله حركة دائرية. فالحركة داخل الذرة حركة دائرية، وإذ إن الذرة مؤلفة من جزئيات كهربائية سالبة وموجبة، فالموجبة هي «البروتون» والسالبة «الإلكترون»، وفي

---

(1) انظر «الأسس الفلسفية للمذهب المادي»، شيخ إدريس جعفر، ص18 ـ 20.

بعضها شحنة معتدلة تسمى «النيترون» ويشكل البروتون والنيترون «نواة الذرة»، بينما يشكل الإلكترون كواكبها السيارة التي تدور حولها بسرعة هائلة وفي حركة دائرية. ولولا حركة الإلكترون الدائرية السريعة هذه لجذبته النواة، ولأدى هذا إلى تقلص الأشياء إلى درجة مذهلة. وهذه الحركة الدائرية تشمل جميع أجرام الكون: فالقمر يدور حول الأرض، والأرض تدور حول الشمس، والكواكب السيارة تدور حول بعضها البعض في حركة دائرية دائبة لا تتوقّف، وهكذا كل ذرة من ذرات هذا الكون. والشيء الدائر لا بد أن تكون له نقطة بداية زمانية ومكانية ابتدأ منها، وعليه تكون الأجرام كلها لها بداية زمانية ومكانية ضرورة أنها في حركة دائرية[1].

وإذا كانت المادة لها بداية لأنها متغيرة، فإن ظاهرة التغير نفسها تؤدي إلى القول بإمكانية نهاية المادة. والعلم الحديث يقدم لنا العديد من الأدلة والقوانين العلمية التي تؤكّد أن العالم بما فيه من أشياء يسير إلى نهاية محتومة، ومن ذلك على سبيل المثال:

(1) القانون الثاني للحرارة الديناميكية.

(2) قانون تحطّم الشموس.

أما القانون الثاني للحرارة الديناميكية، فينفي أزلية الكون ويؤكّد حتمية نهايته. وفحوى هذا الدليل كما يقول إدوارد لوثر كيل: «إن هنالك انتقال حراري مستمر من الأجسام الحارة إلى الأجسام الباردة، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة. ومعنى ذلك أن الكون يتّجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة، ويومئذٍ لن تكون هنالك عمليات كيميائية أو طبيعية، ولن يكون هنالك أثر للحياة نفسها في هذا الكون، ولما كانت الحياة ما تزال قائمة وما تزال العمليات الكيميائية والطبيعية تسير في طريقها، فإننا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزليًا، وإلا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد وتوقّف كل نشاط في الوجود»[2].

أما قانون تحطم الشموس كمصدر للطاقة في هذا الوجود، فقد كان الباعث عليه سؤال من أين تأتي لشمسنا التي نراها وكل النجوم والكواكب الأخرى طاقتها؟ وكيف تحافظ على حرارتها؟ وبعد محاولات عدة للإجابة عن هذا السؤال، توصّل العلم

(1) انظر الله جل جلاله، سعيد حوي، ص24، 25.

(2) الله يتجلّى في عصر العلم، جون كلوفر مونسما، ص27.

الحديث إلى أنّ ذرات هذه الشموس تتحطّم في قلبها المرتفع الحرارة جدًا، وبواسطة هذا التحطم الهائل الواسع المستمر تتولد هذه الطاقة الحرارية التي لا مثيل لها، وكما هو معلوم فإن الذرة عندما تتحطم تفقد جزءًا من كتلتها حيث يتحول هذا الجزء إلى طاقة. إذًا فإن كل يوم يمرّ على أي شمس معناه فقدان جزء ولو يسير من كتلتها، ومعنى هذا بالضرورة أنه سيأتي الوقت الذي تستنفد الشموس كتلتها نهائيًا[1].

وقد أشار القرآن في كثير من آياته إلى أن للكون بداية وأنه بسماواته وأرضه وناسه وجنه وحيواناته وجماداته كله من خلق الله: ﴿ٱقْرَأْ بِٱسْمِ رَبِّكَ ٱلَّذِى خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢﴾ [العلق: 1، 2] ﴿إِنَّ ٱللَّهَ فَالِقُ ٱلْحَبِّ وَٱلنَّوَىٰ ۖ يُخْرِجُ ٱلْحَىَّ مِنَ ٱلْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ ٱلْمَيِّتِ مِنَ ٱلْحَىِّ ۚ ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ ۝٩٥﴾ [الأنعام: 95]. كما أشار القرآن أيضًا إلى أن للكون نهاية محتومة ينتهي إليها فقال تعالى: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝٢٦ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ ۝٢٧﴾ [الرحمن: 26، 27]. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ ۘ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ ۚ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ۝٨٨﴾ [القصص: 88].

وهكذا نجد أن الدين والعقل والعلم جميعًا تقرر إبطال القول بأزلية المادة، وبهذا ينهار الأساس الذي اعتمد عليه الماديون في إلحادهم وكفرهم.

واللافت للنظر أنه في ظل التقدم الهائل الذي حقّقه العلم التجريبي في النصف الثاني من القرن الرابع عشر للهجرة، العشرين الميلادي، تقدمت العلوم بالكهرب والذرة مرة أخرى، فإذا المادة كلها كهارب وذرات[2]. وإذا بالذرات تنفلق فتنطلق شعاعًا كشعاع النور. هل هذا الشعاع موجات؟ هل هو جزئيات؟ قل هذا أو قل ذاك، وهذا وذاك في ميدان التجربة سواء. وعاد العلماء التجريبيون إلى القوانين الطبيعية التي تحكم الحركة والضوء وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات، فوجدوا لها قانونًا واحدًا وهو الخطأ والاحتمال[3]. وسقطت المزاعم التلفيقية التي ادّعاها الملحدون الماركسيون في تفسيرهم للوجود والتاريخ في ضوء دعواهم أسبقية المادة على الفكر وكل ما يدخل في نطاق الشعور والإدراكات أو الروح والغيب، ويعقب الأستاذ عباس محمود العقاد على تناقضات المادية الماركسية وهي تدعى دراسة «التناقض» فيقول: السذاجة في المادية الماركسية أظهر من سخافة الترقيع والتلفيق، لأنها تقوم على النظرة العامة السهلة

---

(1) الله جل جلاله، سعيد حوي، ص26، 27.
(2) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص36، 37.
(3) مصير الإنسان، اليلونت دي مونت، ص16.

التي كانت شائعة بين جمهور المتعالمين في القرن التاسع عشر، ممّن يستسهلون التحقيق والتفسير، ويظنونهما شيئًا ملموسًا قريبًا من دق المائدة بالأيدي وخبط الأرض بالأقدام، وهذه هي الحقيقة في رأيهم، لا ما يتوهمه الواهمون في أحاديث الغيب والخيال.

كان أحدهم ينكر تفسير الكون بالفكرة والحقائق الغيبية، ويقول وهو يدق بيده على المائدة ويخبط بقدميه على الأرض: هذه هي الحقيقة التي تفسر لنا كل شيء وليست تلك الفروض المغيبة وراء الواقع الملموس باليدين.

وعند هؤلاء أن المادة مفسرة بالبداهة، ناطقه بالبداهة، غنيّة بالبداهة عن كل تفسير وكل تعبير.

وهذه هي المادة تحت يديك وقدميك وأمام عينيك، فما حاجتها إلى التفسير والتعبير؟[1]

هذه هي النظرة الساذجة التي تمثل نظرة التفسير الإلحادي المادي للوجود، وهي نظرة كارل ماركس في تفسير الكون وتفسير التاريخ وتفسير كل محتاج إلى تفسير، إلا المادة نفسها، فإنه لم يحاول قط أن يفسرها ويفسر حقيقتها في الحس أو في العقل أو في الخيال، لأن تفسيرها في وهمه، أو في علمه، أن تضرب بيدك على المائدة فإذا هي هناك، وأن تخبط بقدمك الأرض فتسمع «وجودها» ناطقًا صادقًا غنيًا عن البيان، وسذاجة هذه النظرة لم تكن خفية في عصر كارل ماركس لو شاء أن يتأنّى ولم يشأ أن يتعجّل بحافز من الرغبة في تقرير ما يوافق هواه... ولكنها في عصره ربما كانت خفية على المتعجّلين بادية لمن يؤثرون الأناة والروية أمام المجهول[2].

ولكن هذا المقتضى لجدلية المادة لم يتحقّق كما هو مشاهد، فما الجواب؟ يجيب لينين قائلًا: «إن المادية الجدلية تلحّ على الطابع التقريبي والنسبي لكل نظرية علمية تتعلّق ببنية المادة وخواصها. إنها تلح على انعدام الحدود الفاصلة المطلقة في الطبيعة، وعلى تحوّل المادة المتحركة من حالة إلى أخرى تبدو لنا متنافرة مع الحالة الأولى وهكذا دواليك»[3].

ثم يقول مؤكّدًا بعد قليل: «إن الآراء الصادرة عن بوغد انوف عام 1899 بشأن

(1) الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام، عباس محمود العقاد، ص110 ـ 112.

(2) تهافت الفكر المادي والتاريخي بين النظرية والتطبيق، محمد البهي، ص153.

(3) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص261.

الماهية الثابتة للأشياء وآراء فالنتينوف وبوشكيفيتش، بشأن الجوهر» إلخ. . . هي ثمرات مماثلة للجهل بالجدلية، وإن الشيء الثابت الوحيد من وجهة نظر إنجلز في الذهن البشري «عندما يوجد ذهن بشري» ينعكس عالم خارجي موجود ومتطوّر بصورة مستقلة عن الذهن، ولا يوجد بالنسبة لماركس وإنجلز أي «ثبات» آخر، وأي «ماهية أخرى» وأي «جوهر مطلق» آخر بالمعنى الذي توصف به هذه المفاهيم من قبل الفلسفة الإلحادية الماركسية الجوفاء. وإذا كان عمق هذه المعرفة بالأمس لا يتجاوز الذرة، ولا يتجاوز في أيامنا هذه الكهرب أو الأثير، فإن المادية الجدلية مرتكز الإلحاد العلمي المدعي تلح على الطابع العابر والنسبي والتقريبي لكل هذه المعالم لمعرفة الطبيعة المكتسبة بفضل العلم البشري المتطور[1]، هذا هو كل الجواب عن المشكلة المطروحة.

الجواب أنه لا يوجد بالنسبة لماركس وإنجلز وأشياعهما شيء اسمه: جوهر أو ماهية أو أي شيء ثابت يستوجب فصل نوع من أنواع المادة عن الأخرى ممّا تقول به الفلسفة الجوفاء، إنما الشيء الوحيد الموجود هو عالم خارجي متطور.

فهل يزيل هذا الكلام شيئًا من الإشكال؟ وهل يذيب هذا الكلام وأضعافه شيئًا من الفوارق الذاتية القائمة بين أجناس المادة وأنواعها الكثيرة؟ هذه الأجناس التي ركبت رأسها منذ أقدم العصور في عناد منقطع النظير ضد الخضوع لجدلية التطور في كل شيء. إن انحصار ظاهرات كلّ نوع من أنواع المادة ضمن نطاق لا تتعداه، شيء واضح وملموس، وهو الأمر الذي يدعو الماركسيين إلى تسميتها في كثير من الأحيان بالخواص، وهذا ما يجعلنا على يقين بأنها، وهي تمارس حركتها الدائبة، محصورة في قبضة لا يمكن أن تتجاوزها. هذه القبضة المحكمة هي التي تمنع ظاهرات المواد وخواصها المتنوعة المختلفة أن تندلق إلى بعضها فتتمازج، فتتشابك، فتتّحد. هذه القبضة موجودة بحكم أثرها الواضح، سواء آمن بها الناس أم لم يؤمنوا، فبماذا نسميها؟ لقد سماها الفلاسفة من قبل بالماهية والجوهر، فليسمّها الماديون الجدليون بما يشاءون، أو فلينكروا الماهية والجوهر ما طاب لهم الإنكار، فإن القبضة الممسكة موجودة على كل حال، لم تستطع رحى الجدلية أن تسحقها في يوم من الأيام.

---

(1) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص261 و262. ولكن انظر كيف يناقض لينين نفسه إذ يقول في دفاتره الفلسفية «بالمعنى الحقيقي، الديالكتيك هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينه. ليست الظاهرات وحدها حركة انتقالية متحركة مرنة. . . بل هذا كله صحيح أيضًا في جوهر الأشياء هناك تلح المادية الجدلية على الطابع النسبي وهنا تلح الحقيقة. . . على الجوهر ذاته الذي كان قبل قليل من مفاهيم الفلسفة الأستاذية الخرقاء» (2/ 13).

الإلحاد والجدل في «الماركسية»

أ - معنى الجدل

كلمة الجدل أو ديالكتيك كما وردت في المعاجم الفلسفية وكما هي في اللغات الأوروبية، مشتقة من أصول لغوية يونانية، معناها اللغوي فن الحوار[1] أو فن المناقشة، وأصبحت في ظل الفكر الفلسفي المادي دلالة على منطق جديد يستكمل ويواجه منطق أرسطو القديم، وهذا المنطق يقوم على الحركة بدلًا من الثبات. وترجع بدايته إلى هيراقليطس الفيلسوف اليوناني، ويقوم على قوانين التداخل والحركة والتحول من الكم إلى الكيف والتناقض، أي يقوم أساسًا على دراسة أشكال الفكر وقواعد استخلاص النتائج من المقدمات. والديالكتيك عند المؤمنين به هو محتوى الفكر نفسه لا شكله، وهو كذلك في الفلسفة المادية الإلحادية التي تقول زاعمة بأن القوانين الأساسية للتغير والحركة والتداخل في الطبيعة والمجتمع على السواء، وإذا كان منطق أرسطو يقوم على الثبات، فإن الديالكتيك يقوم على الحركة[2]، وإذا كان منطق أرسطو يقول بأن كلّ شيء هو نفسه ولا يمكن أن يكون نقيضه في الوقت نفسه، فإن الديالكتيك يقول بالتناقض أساسًا في نسيج الأشياء، إن الأشياء في تحوّل وتغيّر دائمين والتناقض هو قانون تحوّلها وتغيرها[3].

وقد نجد بداية لهذا التفكير الديالكتيكي في الفلسفة اليونانية القديمة عند هيراقليطس، كما نجد جوانب منه في الفلسفة الحديثة عند ديكارت وسبينوزا وليبنتز، بل عند كانط كذلك، وخاصة في نظريته الخاصة بنشأة المجموعة الشمسية وتطوّرها. إلا أن المنطق الديالكتيكي قد بدأ بهيجل. فالمنطق الديالكتيكي الهيجلي هو أول منهج فلسفي لدراسة الظواهر على أن الديالكتيكي الهيجلي تناول الظواهر الطبيعية والإنسانية بدراسة ديناميكية متطوّرة.

ولقد تسلّح كل من كارل ماركس وفريدريك إنجلز بهذا الديالكتيك الهيجلي نفسه، ولكنهما أقاماه على أساس مادي، وهكذا نشأت المادية الجدلية التي هي عندهم القوانين العامة الأساسية للتطور في الطبيعة والمجتمع والفكر[4].

---

(1) دائرة المعارف الاشتراكية، محمد عبد الجواد، ص112، مادة «جدل».

(2) موسوعة الهلال الاشتراكية، مجموعة من المؤلفين، ص222، مادة «ديالكتيك».

(3) المصدر نفسه، ص223.

(4) الموضع نفسه.

ب - قوانين الجدل في الفلسفة المادية الماركسية

من المعروف في الحقائق العلمية أن القانون علاقة ضرورية وحتمية، أي سنة من سنن الله في الخلق، بين ظواهر معينة. لكن الأمر ليس كذلك عند الماديين الماركسيين. فقوانين الجدل عند الماديين تعبير عن علاقات ضروريّة وحتمية بين ظواهر العالم المادي تحكم ماهية هذا العالم وتطوّره.

والماديون الماركسيون يقولون إن الجدل يقوم على قوانين ثلاثة[1]:

الأول: قانون وحدة الأضداد وصراعها.

الثاني: قانون نفي النفي في الجدل المادي.

الثالث: قانون تحوّل التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية.

● قانون وحدة الأضداد

قانون وحدة الأضداد يعرفه الفليسوف الماركسي أفانا سيف ويوضحه بالمثال الآتي فيقول:

«إنك إذا أخذت قطعة من المغناطيس فإنك ستدرك أن لها قطبًا شماليًا وقطبًا جنوبيًا، وهذان القطبان متنافران ومتّحدان في نفس الوقت. إنك إذا قسمت قطعة منها قطبين: قطب شمالي وقطب جنوبي متنافران ولكن متّحدان في نفس الوقت، وهكذا تتّحد الأضداد وكل الأشياء والظواهر، ذلك لأنها تحتوي على ذات الجانبين المتناقضين المتحدين في نفس الوقت»[2]. ثم يخلص أفانا سيف إلى نتيجة اجتماعية تقول: إن هذا التناقض القائم في الأشياء قائم في النظم الاجتماعية أيضًا، فالنظام الرأسمالي لا يمكن أن يقوم إلّا على وجود النقيضين: الرأسمالي والعامل. هذان النقيضان موجودان في النظام الواحد وهما في الوقت نفسه متناقضان، بينهما اتحاد وتناقض في آن واحد، والمتناقضات مع وجودها في حيز واحد إلا أنها بالضرورة وبحكم تناقضها تعيش في صراع دائم[3].

ويرى الماركسيون أن تاريخ العلم وتاريخ المجتمعات يثبتان أن صراع الأضداد هو سبب التطور، فالجديد يصارع القديم ويقهره ويؤدي إلى التطور.

---

(1) الفلسفة الماركسية، أفانا سيف، ص17.

(2) المرجع نفسه، ص18.

(3) أسس المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص98.

القديم والجديد يتجاوران في الشيء نفسه ولكنهما مع تجاورهما يتصارعان ويؤدي تصارعهما إلى غلبة الجديد على القديم. وتغلب الجديد على القديم يعني التطور إلى الأمام[1].

وإذا ما سئل الماركسيون: ولماذا هذه النتيجة التي انتهوا إليها؟ أجابوا: لأن كل شيء يتطوّر، وأن هذا التطور قدر مشترك بين جميع المعاني والتصورات قديمًا وحديثًا[2].

ولكن ما هو العامل الأساسي على هذا التطور؟ تجيب الماركسية عن هذا السؤال بأن مصدر التطور في كل شيء إنما هو أضداد موجودة متزاحمة ضمن الشيء الواحد بل ضمن الوحدة الصغيرة المتجزأة من الشيء، والعامل المباشر للتطور هو الصراع الذي يتمّ بين هذه الأضداد ضمن وحدات المادة مهما ضؤلت وصغرت[3].

ولما كانت هذه الأضداد توجد وتتصارع ضمن وحدة، ولا تتعايش متجاورة بل منفصلة بعضها عن بعض، كما يقول كثير من الفلاسفة غير الماركسيين، فقد كان المآل الحتمي عند الماركسيين هو التطوّر، أي تجاوز كيفيات سابقة قديمة إلى كيفيات أخرى وهكذا دواليك، إذ هو السبيل الوحيد لحل التناقض بعد طول احتكاك وصراع.

وتطيل الماركسية البحث في إثبات أن كل شيء في العالم المادي يحتوي على تناقضات داخلية، وتتّخذ من المكتشفات الحديثة في عالم الطبيعة والفيزياء ذريعة لها على ذلك. إن اكتشاف الفيزياء مثلًا لبنية الذرة المعقّدة المتناقضة عندهم، إن دل على شيء، فإنما يدلّ على هذا القانون الذي تعتبره الماركسية العمود الفقري لنظريتها الشاملة في الديالكتيك[4]. إذًا، فهو القانون الأول من القوانين الثلاثة التي يعيش الديالكتيك في حماها.

- **قانون نفي النفي في الجدل المادي**

تعرف الماركسية هذا القانون بأنه «الكشف عن الاتجاه العام أو عن الميل للتطور في العالم المادي»، ويفسّر الملحدون المحدثون هذا التعريف، فيقول كارل ماركس عن

(1) قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي، صابر طعيمة، 2/ 265.
(2) المرجع نفسه، ص266.
(3) ديالكتيك الطبيعة، إنجلز، ص100.
(4) المصدر نفسه، ص105.

هذا القانون «بأنه لا يمكن لأي تطور أن يحدث في أي ميدان إذا لم ينف صور الوجود القديمة»[1].

وهذا من وجهة النظرية الماركسية يمتاز بأنه تعبير عما يقولون به ممّا يلي: الاستمرار الذي لا توقّف له، فهو دستور التطور الدائم عندهم ورمز الجدة الناسخة لكل قديم، فما من كيفية إلّا وهي تحمل في باطنها بذور نسخها بما هو أتم وأفضل عندما تحين اللحظة الطبيعية المناسبة، هذا وتضيف الماركسية المحدثة شروحًا وتفسيرات لهذا القانون فتقول: ليس نسخ القديم أو نفيه من قبل الظاهرة أو الكيفية الجديدة القضاء على عناصره كلها بما فيها الصالح وغيره، بل هو نفي من شأنه أن يحتفظ بأفضل خصائص القديم، ويمتاز عليه بخصائص لم تكن له فإن «النفي الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء»[2].

ولا تسير عملية نفي النفي سيرًا مستقيمًا مطردًا، أي بدفع ميكانيكي، بل بشكل دائري، بحيث يرتدّ نفي النفي إلى أطروحته الأولى، ولكن بشكل أغنى وأفضل، وعند كل دفع ديالكتيكي تتكامل دائرة أخرى أعلى من مستوى الدائرة التي كانت قد تمت قبلها، فهي دائرة لولبية متصاعدة[3].

وترى الماركسية في نظرية التطور وانتخاب الأصلح التي طرحها داروين أكبر ثروة في مجال الاستشهاد على صحة هذا القانون وحتميته على حد تعبيرهم[4].

ولننظر إلى كارل ماركس وهو يقول بغير عقل وبغير حياء فيما نقل عنه صاحب «مصادر الاشتراكية العلمية» الروسي بليخانوف أنه يقول: «كان أسلافنا مثل جميع الحيوانات الأخرى في حالة خضوع تام للطبيعة، ولقد كان تطورهم تطورًا لا شعوريًا مطلقًا يحدده التكيف مع البيئة بواسطة الارتقاء الطبيعي في الصراع من أجل الوجود».

هذا وقد بنى الماركسيون على ما أسموه قانون نفي النفي تفسيرهم لتاريخ المجتمعات البشرية. فقد رأوه عبارة عن سلسلة من نفي الجديد للقديم. فإن الإقطاع

---

(1) الفلسفة الماركسية، أفانا سيف، ص17.
(2) موجز تاريخ المادية الديالكتيكية، بودوستيك وياخوت، ص106.
(3) الموضع نفسه.
(4) قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي، صابر طعيمة، 2/ 233.

في التفسير المادي للتاريخ المبني على قواعد الجدل المادي يعدّ نفيًا لنظام العبودية السابق عليه، كذلك فيما تقول الماركسية فإن الرأسمالية تعدّ نفيًا للإقطاع[1].

ومن ثم فالاشتراكية التي يقول بها الماركسيون تعدّ نفيًا للرأسمالية، والعجيب الغريب في جمود العقل الماركسي، أنهم عند هذا القدر من عمل قانون نفي النفي يقفون وكأنه انقطع بالقانون الفكر والعمل، فإنهم إذا اعتبروا القانون حتميًا بحكم علاقات التناقض بين الأشياء التي يقولون بها، فإن مرحلة تالية ستؤدي دور نفيْ النفي، من ثم لا بد من العودة للعبودية التي سيؤدي دورها التاريخي في نفي الاشتراكية، والتقدميون الماركسيون عند هذا المستوى من الفكر يقفون صامتين عاجزين، وإن يعجب الإنسان فيعجب لذلك الجمود الفكري الذي يرى أن النهج الجدلي هو المنهج العلمي الوحيد[2].

أما مقولة الكيف عند الماركسيين وهي كذلك عند الفلاسفة، فهي عبارة عن ظواهر أدقّ وألصق بالجوهر ذاته، إذ هي السمات الجوهرية للأشياء المتجاورة لضوابط العدد والحجم ونحوها كالليونة والصلابة والبرودة والحرارة والقوة والضعف والبقاء والزوال إلخ. . .[3].

هذا وتقرر الإلحادية الماركسية أن التغييرات التي تطرأ على كمية الشيء تؤثّر أخيرًا في تغيير كيفياته، فالحجارة التي تتراكم شيئًا فشيئًا في مجرى النهر، تتحوّل عند حد معين من تطورها الكمي إلى كيفية جديدة لم تكن من قبل، إذ إنك تنظر فترى ركام الحجارة وقد أصبح سدًّا، والماء الذي تشتدّ سخونته شيئًا فشيئًا تطرأ عليه تغيرات تتعلق بالكم، إذ ترتفع درجة حرارته من 50 إلى 60 إلى 70 درجة وهكذا. . . ولكنه ما إن يتجاوز المائة حتى يتحول الماء من جراء ذلك إلى بخار، أي إلى كيفية جديدة. ومعلوم أن السبيل إلى تغيير كيفيات العناصر الكيميائية المركبة إنما يكمن في تغيير تناسبات الذرات المتقابلة العائدة إلى تلك العناصر عن طريق الزيادة والنقصان في عدد الذرات، وهكذا دواليك[4].

إلا أن التغيير في الكيفية لا يتحقق بتدرّج تبعًا لما يتمّ من التدرج في تغيّر الكم

---

(1) المؤلفات الفلسفية، بليخانوف، 1/ 605.

(2) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص53.

(3) ديالكتيك الطبيعة، إنجلز، ص212.

(4) القضايا الأساسية في الماركسية، بليخانوف، ص37.

كما قد يتصور، وإنما يكون تغيّر الكمية في نظر الماركسية بمثابة التهيؤ والإعداد لولادة كيفية جديدة منتظرة[1]، حتى إذا جاءت اللحظة الحاسمة، تم التغير الكيفي فجأة وبقفزة، إلا أن شكل هذه القفزة يختلف ما بين حالة وأخرى حسب اختلاف الطبيعة التي هي موضوع التغيّر، فما يحدث في الطبيعة الميتة غير العضوية يكون مختلفًا عمّا يتم في الطبيعة الحية، على حد تعبيرهم[2].

● قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية

يعرف المفكرون الماديون الماركسيون هذا القانون أنه عبارة عن أن التراكمات **الكمية تؤدي في مرحلة معينة إلى تغيرات كيفية**.[3]

والمثل التقليدي الذي يضربونه للتغير الكمي الذي ينتقل فجأة إلى تغير كيفي هو مثل تأثر الماء بالحرارة. فالماء يتحول إلى بخار عند درجة حرارة معينة، كذلك هو يتحول إلى جليد في درجة حرارة معينة أخرى. والماء يتحول إلى بخار أو جليد تحت تأثير تلك الدرجة من درجات الحرارة على نحو مفاجئ.

فبينما الماء ماء إذا به عند درجة حرارة 100 مئوي تحت الضغط العادي يتحول إلى بخار.

وبينما الماء ماء إذا به عند درجة صفر تحت الضغط العادي يتحول إلى جليد، هنا حدثت تغيرات كمية انتهت إلى تغيرات كيفية.

ومعنى ذلك أن الماء عندما كان في درجة حرارة 40 ثم 50 ثم 60 كانت تطرأ عليه تغيرات كمية، أي تغيرات في الطاقة الداخلية فقط، لكن الماء يظلّ ماء، يعني أنه لا يطرأ عليه تغير نوعي أو كيفي، ولكن عند درجة حرارة مائة وتحوله إلى بخار يحدث نوع آخر من التغير، تغير كيفي أو نوعي، إذ الماء قد أصبح بخارًا.

وهذا القانون يطبقه الماركسيون على الحياة الاجتماعية أيضًا فيقولون إن الأنظمة الاجتماعية في تطورها تمرّ بمتغيرات كميّة أي تغيرات في الدرجة، وعند مرحلة معينة يحدث تغير جذري شامل أو تغير كيفي، وهذا التغير الكيفي في حياة المجتمعات

---

(1) **ما هو الديالكتيك**، ع. كورسانوف ك، ص43.

(2) **موجز تاريخ المادية الديالكتيكية**، بودوستيك وياخوت، ص85.

(3) **الفلسفة الماركسية**، أفانا سيف، ص98.

يحدث فجأة وعن طريق الثورة إلى تغير النظام الاجتماعي تغيّرًا كاملًا ـ تغيّرًا كيفيًّا[1].

ج - وحدة صراع المتناقضات

صورة هذا القانون هو أن مصدر التطور في كل شيء إنّما هو أضداد موجودة متزاحمة ضمن الشيء الواحد بل ضمن الوحدة الصغيرة المتجزأة هي الشيء، والعامل المباشر للتصور هو الصراع الذي يتم بين هذه الأضداد ضمن وحدات المادة مهما ضؤلت وصغرت.

ولما كانت هذه الأضداد توجد وتتصارع ضمن وحدة، ولا تتعايش متجاورة بل منفصلة بعضها عن بعض كما يقول كثير من الماركسيين، فقد كان المآل الحتمي هو التطور، أي تجاوز كيفيات سابقة قديمة إلى كيفيات أخرى. وهكذا دواليك، إذ هو السبيل الوحيد لحل التناقض بعد طول احتكاك وصراع[2].

وأهمية هذا القانون تكمن في أن «نظرية انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية لا تجيب عن سؤال ما هو مصدر كل تطور، بما فيه انتقال التبدلات الكمية إلى كيفية. يجيب عن هذا السؤال قانون ديالكتيكي آخر هو قانون وحدة وصراع المتناقضات قانون التناقضات كمصدر للتطور»[3].

إن قانون صراع ووحدة المتناقضات مستقر في أساس العلاقات المتبادلة بين محتوى الشيء وشكله، بين الجوهر والظاهر، بين العفوية والضرورة[4].

ولهذا القانون دور تتمثّل أهميته في أنه يكشف عن الدوافع والمصادر الداخلية للتصور. ولقد سمّى لينين قانون وحدة وصراع المتضادات «جوهر الديالكتيك ونواته». إن هذا القانون بزعم الفلسفة المادية الإلحادية يكشف مصادر الحركة المستمرة وتطور العالم المادي والأسباب الحقيقية لذلك[5].

---

(1) الدفاتر الفلسفية، لينين، 2/ 53 ـ 57.
(2) نقض أوهام المادية الجدلية، سعيد رمضان البوطي، ص26.
(3) المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص257.
(4) المرجع نفسه، ص258.
(5) الفلسفة الماركسية، أفانا سيف، ص69.

د - ما الكم والكيف في الجدلية المادية؟

كشأن كل المدارس الفلسفية، أدلى الجدليون بدلوهم في تفسير «الكم» و«الكيف». فمن المعلوم في الفكر الفلسفي أن لكلّ شيء جوهرًا وظواهر، فجوهر الشيء ما يعطي ذاتيته، أو بتعبير آخر ما يكون به الشيء هو: وهو داخل في قوام الذات نفسه، وأما ظواهر الشيء فتجلياته الواضحة، وهي ليست أكثر من خصائصه التي تعدّ وكأنها كسوة للجوهر.

هذه الخصائص أو الظواهر تنقسم في مجموعها إلى مفهومين: أحدهما يعبر عنه بالكم والآخر يعبر عنه بالكيف[1].

فمقولة الكم عند الماركسيين هي تلك الظاهرات التي يحددها العدد أو الحجم أو القياس أو الوزن، وما يعبر عنه بالكم ينقسم إلى ما يسمى: كمًا متصلًا وكمًا منفصلًا. فالكم المتصل تعبير عمّا يحدّده الحجم أو القياس وربما الوزن في بعض الأحيان من التراكمات والأحجام التي تعد، زادت أو نقصت، شيئًا واحدًا. والكم المنفصل تعبير عمّا يحدّده العدد ممّا يؤثر بالزيادة الطارئة عليه أو النقص منه في تغيير عدده[2].

هذا ويدّعي الماركسيون أن لهذه القوانين الديالكتيكية مستلزمات ومقولات شتى يتمسّكون بها بصلابة، إنها من أبرز آثار الديالكتيك ومكتسباته، إذ هي التي تكسبها صفة الشمول وتجعلها تملك نظرة متميزة إلى الكون كله بطبيعته ووقائعه وتاريخه، وأهم هذه المستلزمات في الماركسية هي المادة التي هي عندهم أساس الوجود ومصدر الحياة والحركة في كل ما تنظر إليه. وهذا الاعتقاد الماركسي هو حجر الزاوية في الفلسفة المادية. فالمادة هي أول الموجودات وأقدمها، في نظر الماركسيين، وإذًا فإن كل الموجودات التي ظهرت فيما بعد نتيجة وثمرة للمادة، كالروح والفكر والإحساس ونحو ذلك[3]. فالمادة عند الماركسيين موجودة خارج وعي الإنسان، مستقلّة في الوجود عن إدراكاته، إذ هي أسبق من وجوده ووعيه وإدراكه، يقول لينين: «إن المادة تثير الإحساس في الدماغ والأعصاب والشبكية إلخ... يعني بالمادة المنظمة تنظيمًا معينًا ولا يرتبط

---

(1) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص36.

(2) الأسس الفلسفية للاشتراكية العلمية، جماعة من الأساتذة السوفيت، 1/ 103.

(3) يقول مؤلفو أسس الاشتراكية العلمية وهم جماعة من الأساتذة السوفييت: «إن الطبيعة نفسها تتطور حسب قوانينها الخاصة من الأشكال الدنيا إلى العليا، إن الطبيعة غير الحية خلقت عن طريق الحركة الذاتية الشيء المغاير لها نقيضها أي الطبيعة الحية» (1/ 272).

وجود المادة بالإحساس، فالمادة هي الشيء، والإحساس والفكر والشعور هي المتجات الأرقى للمادة المنظمة بشكل معين»[1].

هـ - القول بأسبقية المادة على الفكر

لا مناص ولا مهرب للباحث في الفلسفة المادية الماركسية من أن يعرض لهذه القضية الشائكة، فالقول بأن المادة أسبق في الوجود من الوعي أو الفكر هو مرتكز انطلاق الفلسفة المادية التي ترتب على القول بأسبقية المادة على الفكر إنكار ورفض الروح وكل ما يتصل بها من إيمان وغيب، هذا وقد أفاض الفلاسفة الماديون الذين اعتبروا العلم التجريبي فيها أقوى أدلتهم وأدلّ براهينهم على ما يقولون به من أن المادة أسبق من الفكر.

وحول هذه القضية ذهبت المادية الإلحادية تقول: إن النفس أو الروح ما هي إلّا نتيجة لنشاط المخ المادي. ويذهبون في التدليل على ذلك بقولهم إن الحوادث النفسية لا تحدث إلّا في الأجسام الحية التي تقوم بوظائفها بصورة طبيعية وتحوز جهازًا عصبيًا. كما يقولون: أكثر أشكال العمليات النفسية تعقيدًا (بما فيها التفكير التجريدي المنطقي)، التي تشكل في وحدتها الداخلية الوطيدة الترابط، وفي اشتراك إحداها بالأخرى، ذلك الشيء الذي نسميه الوعي. إن أكثر هذه الأشكال تعقيدًا مرتبط بوجود الجهاز العصبي الرفيع التطور وبجزئه الأعلى أي المخ[2]، وكلما كانت الحيوانات أقلّ تطورًا، وكانت ذات جهاز عصبي أبسط من حيث التطور، كانت الحوادث النفسية الخاصة بها أكثر بدائية. وهذه الظواهر النفسية تنعدم عند تلك الكائنات المتناهية في البساطة والتي لا تتمتع بجهاز عصبي مركزي. ثم يستشهد الماديون بمقولة وظيفية تتصل بنشاط المخ وعمله «فسيولوجيا الأعضاء» تقول: «إن ارتباط الوعي بالمادة المتطورة تطورًا خاصًا يتبدى بسهولة عندما يصاب نشاط المخ بخلل ما نتيجة مرض أو إصابة خارجية. فإذا أصيب نصف الكرة المخية بإصابة، اختلّ نشاط نفس الإنسان، نشاط وعيه كليًا أو جزئيًا، فإذا ما شفي من الإصابة أو المرض، عاد الوعي إلى نشاطه السابق. أي أن علاقة الوعي بحالة المخ تتبدّى عند النظر إلى تلك الحوادث المعروفة كتخدير الناس وإثارة التخيلات لديهم عن طريق مختلف أنواع المخدرات»[3].

---

(1) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص43.
(2) أسس المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفيت، ص133.
(3) الموضع نفسه.

وتتمتّع قشرة المخ بأهمية حاسمة بالنسبة إلى وعي الإنسان. إنها كيان مادي مفرط في التعقيد، يتمتع كل جزء منه بصفات خاصة وبيئة خاصة، إنها تقسم إلى مراكز مختلفة كمركز الرؤية والسمع والحركة إلخ... وكل مركز من هذه المراكز يتصف ببنية مجهرية خاصة من حيث شكل الخلايا وتوزيع الطبقات الخلوية، ويلعب دورًا وظيفيًا معينًا في نشاط قشرة المخ بمجملها، بيد أن بنية هذه المراكز تتمتع بسمات عامة بينها، فالمخ يبرز ككل موحّد[1].

وتسترسل النظرة المادية في هذا المجال وتتوسع فتقول: إن مراكز قشرة المخ عبارة عن النهايات القشرية للمحللات البصرية والسمعية والحركية وغيرها.

إن الأجزاء القشرية للمحللات «نوى» «جمع نواة» ليست مفصولة عن بعضها بحدود واضحة، فبعضها يمتدّ من وراء بعضها الآخر، وبعضها الآخر وبعضها يشتبك ببعض بواسطة تشكيلات عصبية خاصة. إن الأجزاء القشرية من المحللات تحقّق أعلى الوظائف، أي تحليل وتركيب التهيجات الواردة إلى المخ: إن أجزاء القشرة المبعثرة بين المحللات بالذات تعتبر مستقبلات ويمكنها أن تقوم ببعض الوظائف من نموذج تلك التي تقوم بها المحللات القشرية ولكنها أبسط منها.[2]

ونتيجة لهذا، فإن أي خلل في نشاط أي جزء قشري من المحللات «في أعقاب عملية أو ارتجاج إلخ...» يجعل من غير الممكن القيام بأعلى الوظائف الخاصة بالمركز المصاب من المخ، بيد أن أجزاء المحللات المبعثرة تظل قادرة على القيام بالوظائف الأولية المرتبطة بالمستقبلات نفسها. ويستشهد الفلاسفة الماديون بالتجربتين اللتين أجراهما أحد علماء الفيزياء الروس على كلبين: أحدهما أزيلت منه الأجزاء الصدغية (أي منطقة الإدراكات السمعية وتحليلها وتركيبها المعقدين)، لم يمكنه أن يميز الأصوات المعقدة كاسمه مثلًا، ولكنه كان يميز الأصوات المفردة وألحانها. أما الكلب الفاقد لأجزاء كرتي المخ الخلفية (أي منطقة الإدراكات البصرية وتحليلها وتركيبها المعقدين)، فلم يمكنه أن يميز بين الأشياء ولكنه كان يميز درجة الإنارة والأشكال البسيطة[3].

وقد وجد بافلوف في هذا، من وجهة نظر مادية، برهانًا قاطعًا على الأهمية الراجحة لبنية قشرة المخ في عمليات النشاط العصبي العلوي.

---

(1) فرويد وبافلوف، هاري ويلز، ص153.

(2) أسس المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفيت، ص135.

(3) الموضع نفسه.

وبالاعتماد على بحوث تجريبية دقيقة، أشار بافلوف إلى أن مرض هذا الجزء أو ذاك من القشرة، في حال بقاء الأجزاء الأخرى سليمة، يمكن أن يؤدّي إلى نوع معين من التشويش في النشاط العصبي العلوي لدى الحيوان المصاب.[1]

لقد أكّد بافلوف على أهمية واقع التناسب بين أجزاء بنية المخ وبين ديناميكية العمليات العصبية، واعتبر أن توافق الديناميكية مع البنية أحد المبادئ الأساسية في نظرية النشاط العصبي العلوي. وبهذا طوّر بافلوف نظرية المادية الديالكتيكية إلى النفس بصفتها خاصة من خواص المادة المنظمة بشكل معين، بصفتها وظيفة من وظائف المخ.[2]

إن قشرة المخ ليست عبارة عن مجرد مجموعة من التشكيلات البنيوية المنفردة، والمرتبطة خارجيًّا فقط، والمتعايشة واحدة إلى جانب الأخرى، فقد أكّد بافلوف العلاقة المتبادلة العضوية بينها، وأمد وحدتها. وقد كتب يقول: «إذا كان بالإمكان من وجهة نظر معينة النظر إلى قشرة كرتي المخ الكبيرتين على أنها مصنوعة من الموزاييك ومؤلفة من عدد لا نهاية له من القطع المنفردة ذات الدور الفيزيولوجي الخاص في لحظة معينة، فإننا من وجهة نظر أخرى نعتبرها منظومة ديناميكية معقّدة تطمح دائمًا للاتحاد (التكامل) ولتكرار نفس نموذج النشاط الموحّد»[3].

إن هذا الفهم الديالكتيكي للعلاقة العضوية بين الكل والأجزاء في عمل قشرة المخ هو إحدى أهم الصفات التي تميّز تعاليم بافلوف، فبفضل هذا الفهم استطاع بافلوف التغلّب على التطرف الخاطئ من الجانبين في تفسير عمل المخ.

التطرف الأول هو الاتجاه الذي يسمى بالاتجاه الموضعي «اللوكالي» والذي يعمد أنصاره إلى جعل خاصية نشاط الأجزاء المنفردة من المخ شيئًا مطلقًا، متجاهلين وحدة المخ. والتطرف الثاني هو الاتجاه الذي يتجاهل حكاية أهمية التشكيلات البنيوية المفردة للمخ ولا يرى سوى وحدته. وفي ضوء هذه التعليلات وتفسيرها تفسيرًا ماديًّا انتهت المادية إلى مقولة تقول: إن الوعي عبارة عن نتاج المخ، نتاج المادة الرفيعة التطور، وهو وظيفة المخ، وبالتالي فإن المخ هو عضو الوعي، عضو التفكير.

---

(1) أسس المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص136.
(2) الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح، موريس كونفورث، ص63.
(3) المؤلفات الكاملة، بافلوف، 4/ 195.

وعندما تقول المادية الماركسية بأن الوعي هو نتاج المادة، لا تقصد بذلك أن الوعي الناشئ عن المادة والمرتبط بها يوجد كشيء خارجي عنها قائم إلى جانبها كما توجد مثلًا التفاحات النابتة على غصن شجرة التفاح، وبشكل مرتبط، فالمادية الماركسية تقول: إن العمليات الفيزيولوجية الجارية في المخ المفكّر، إن التفكير الواعي، ليسا عمليتين متوازنتين، بل هما عملية واحدة وحيدة، والوعي هو حالتها الداخلية. وفي ذلك يقول لينين: «إنّ الوعي هو حالة داخلية للمادة»[1]، وعلى هذا الغرض فلا يمكن في الماركسية الفصل بين الوعي والمادة المفكرة، وفي الوقت نفسه لا ينبغي في المادية النظر إلى الفكرة، إلى الوعي، على أنه مادة أو شيء ما مادي، وفي تقرير ذلك يقول لينين: «وإذا اعتبرنا أن الوعي مادة، لا يبقى أي معنى لمعارضة المادة بالروح، والمادية المثالية من وجهة نظرية المعرفة الفلسفية»[2].

وفي حدود الأبحاث التي تتعلق بنظرية المعرفة، لا بد من إقرار معارضة المادة بالروح، «ولكن إقرار معارضة المادة بالروح، والشيء الفيزيائي بالنفسي، معارضة مطلقة خارج نطاق تلك الحدود، إنما هو خطأ فادح»[3] عند لينين ومن على شاكلته.

هذا وقد انتهت البحوث التطبيقية التي قام بها الماديون الماركسيون إلى أن يقولوا: إن معارضة المادة بالوعي في نطاق نظرية المعرفة هي معارضة مطلقة، بمعنى معارضة حقيقية بين ما هو أول وما هو تالٍ، بين ما هو موجود منذ الأزل وبين ما لا ينشأ إلا في مرحلة معينة من مراحل تطور الطبيعة. ثم يستدرك الفلاسفة الماديون ويقولون: لكن معارضة المادة بالوعي هذه هي نسبية، بمعنى أن الوعي لا يمكن بأي شكل كان أن يفصل عن المادة المفكرة وأن يعارض بها كشيء منعزل عنها وقائم بذاته. «ليس الوعي شيئًا غريبًا عن الطبيعة، إنه نتاج طبيعي لها، شأنه شأن الأشياء المادية ذاتها الحائزة على هذا الوعي»[4]. هذا وتقول المادية المستأنسة بالعلم بعد تحريفه:

إنّ العلم العصري الذي توصل إلى نجاحات هامة في معرفة نشاط الدماغ ودراسة الظواهر النفسية وعمليات الوعي، يضع توضيح هذه الظواهر بل والسيطرة عليها

---

(1) المؤلفات، لينين، 14/ 74.
(2) نظرية المعرفة هي قسم الفلسفة الذي يدرس مصادر المعرفة العلمية ووسائلها وشروط صحتها، راجع الأسس الفلسفية للاشتراكية العلمية، جماعة من الأساتذة السوفيت، ص116.
(3) المصدر نفسه، لينين، 14/ 233.
(4) المؤلفات الكاملة، بافلوف، 3/ 437.

وتوجيهها طبعًا في اتجاه القول بأسبقية المادة على الوعي أو الفكر أو الروح. يقول بافلوف: «إننا على ثقة من أن الوجهة التي اتبعها العلم في دراساته الدقيقة عن فيزيولوجيا دماغ الحيوانات ستوصله إلى سيطرة عظيمة على الجهاز العصبي الرفيع التطور، وإلى اكتشافات مذهلة لا تقلّ أهمية عن المنجزات التي حققها علم الطبيعة»[1].

ولا تكتفي الماركسية المادية بذلك الزعم، بل يهاجم الماركسيون الماديون الفلسفة غير المادية، فيقول مؤلفو أسس المادية الديالكتيكية: «ورغم وضوح معطيات علم الطبيعة، فإن الفلاسفة المثاليين ما يزالون ينازعون في أن الوعي هو نتاج، هو وظيفة، هو خاصية المادة المتطورة إلى حد معين، ينازعون في أن الإنسان إنما يفكر بالاعتماد على المخ»[2].

هكذا يذهب باولسن إلى أن قولنا: «التفكير يتم في الدماغ» قول لا معنى له، وهو يعتقد أن هذا القول شبيه بتأكيدنا أن الأفكار توجد في المعدة أو في القمر. هذا الاعتراض ضد المادية سخيف إلى حد دفع أحد الأطباء النفسيين إلى القول: «إنني لم أسمع إلا من المجانين والمعتوهين أن أنفسهم موجودة في المعدة أو في القمر». هذا ويستطرد مؤلفو أسس المادية الديالكتيكية، فيوجهون أبشع النقد وأكثره إلى الفيلسوف المثالي إفيناريوس حين يرون الإحساسات عبارة عن وظيفة الدماغ عن خاصته، وقد وجّه لينين في كتابه المادية والمذهب التجريبي نقدًا لاذعًا لنظريات هذا الرجل الفلسفية. لقد حاول إفيناريوس أن يدعم وجهة نظره استنادًا إلى أن أحدًا لم يشاهد كيف تتولد الإحساسات في المخ[3]. وهو يرى أن الإحساسات موجودة دائمًا ولكنها ليست دائمًا موعية من قبلنا. فعندما يحدث انتقال الحركة المادية (الإثارة) إلى الكائن الذي نعتبره منتجًا للإحساس، يحدث في الوقت ذاته تحرر الإحساسات الموجودة في الكائن قبل الإشارة، وبذلك تصبح موعية ما لو أنها ليست نتيجة الإشارة. إن الإحساسات والتفكير، ليسا وظيفة الدماغ ولا نتاجًا له، إن إفيناريوس يقول إن عمليات المخ لا تولد الإحساسات بل تحررها فقط على صورة ما[4].

(1) الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح، موريس كونفورث، 1/ 95.
(2) أسس المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفيت، ص137.
(3) القضايا الأساسية في الماركسية، بليخانوف، ص37.
(4) موجز تاريخ المادية الديالكتيكية، بودوستيك وياخوت، ص85.

هذا ويتهم إفيناريوس علماء الطبيعة الذين يعتبرون الإحساس والتفكير وظيفة الدماغ، بأنهم يحشرون في الدماغ الأفكار والإحساسات حشرًا لا يطاق مع أنه منها براء، وعملهم هذا يؤدّي عند إفيناريوس إلى التنكّر للمفاهيم الطبيعية عن العالم إلى الوقوع في أحضان المثالية. إن إفيناريوس الذي يعتبر نفسه عدوًا للمثالية تنظر إليه المادية على أنه يدافع عن المثالية ويحارب المفهوم الطبيعي الحقيقي عن العالم أي المادية: ذلك لأن «الأنا» و«الوسط» عبارة في زعمه عن مجموعة من الإحساسات[1].

ونودّ أن ننبّه إلى أننا ونحن نورد بعض أقوال فلاسفة الماديين الماركسية نؤجّل نقض مقولاتهم، ولكننا بهدف التدليل والبرهنة على الموضوعية، نأتي على أهم ما يذهبون إليه من مصادرهم، حتى يكون منهجنا في الحكم عليهم غير مفتقد للموضوعية والإنصاف.

وفي سياق ما ذهب إليه الماديون الماركسيون في الاستخفاف، واتهام ما عداهم بالسطحية وعدم العلمية والموضوعية، راح الماديون يرفضون مقولات الفيلسوف إفيناريوس لأنه لا يقبل بما يقولون به وهو أسبقية المادة على الفكر، وتأثير المادة على الوعي إحداثًا وإيجادًا. يقول مؤلفو أسس المادية الديالكتيكية: «إن إفيناريوس لم يحاول البرهنة على ما رغب البرهان عليه بل اعتبره أمرًا بديهيًا»، لم يحاول إثبات الزعم الدائم بأن الإحساسات موجودة من غير المادة المفكرة من غير الدماغ، بل اعتبره بديهة، يقول لينين: «لما كنا لا نعرف بعد جميع الظروف الصلبة التي تخضع لرقابتنا في كل دقيقة، الصلة بين الإحساسات والمادة المنظمة على صورة معينة، لهذا فنحن لا نعترف إلا بوجود الإحساس وحده». هذا ما تؤدي إليه سفسطائية إفيناريوس[2]، يقول لينين: «وهنالك مثاليون معاصرون لا ينفون ارتباط الوعي بالدماغ، ولكنهم لا يفهمون هذا الارتباط إلا من حيث إن الدماغ هو فقط أداة ظهور الوعي»، أما الوعي نفسه فهو غير مرتبط في زعمهم بالدماغ، وهذا ليس أكثر من تكرار لنظرية إفيناريوس الخاطئة.

وقد سلك المثالي الذاتي ماخ طريقة أخرى تختلف عن طريقة إفيناريوس في معالجة قضية ارتباط الوعي بالدماغ، فلكي لا يقع ماخ في تناقض مباشر مع معطيات العلوم الطبيعية الشاهدة على الصلة الوثيقة بين الوعي والإحساس، وبين العمليات المادية للدماغ والجملة العصبية، عمد إلى ملاءمة هذه المعطيات مع فلسفته الذاهبة إلى

---

(1) أسس المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص138.

(2) المؤلفات، لينين، 14/ 40.

أن الأجسام عبارة عن مركبات من الإحساسات، وهو أمر يؤدّي إلى نتائج مجموعة كما أبان لينين[1].

ولما كان الدماغ جسمًا، فهو بالتالي حسبما ذهب إليه ماخ مجموعة من الإحساس، ثم إن الدماغ جزء من الإنسان، إذًا مجموعة من الإحساسات كذلك، وعلى هذا فعندما نتحسس شيئًا ما، ينبغي علينا أن نقول: إن مجموعة من الإحساسات هي «أنا» تتحسس، بمساعدة مجموعة أخرى منها هي الدماغ، مجموعة ثالثة من الإحساسات، ومهما كانت عليه مجموعات الإحساس هذه من فوضى وتعقيد، فإنا نستطيع تنسيقها بادئين بنقطة انطلاقها[2].

إن من السهل الكشف عن خطإ نظرية ماخ الفاحش وعن التناقض فيها، فَماخ يعلن أولًا أن كل شيء عبارة عن إحساسات، ثم يأخذ عمليًا بنظريات معاكسة تعتبر الإحساسات مرتبطة بعمليات هي مرتبطة بعمليات عبارة عن تبادل حركات مادية بين الجسم العضوي والعالم الخارجي.

وأيًا كان الجدل والمراء الذي خاضته مدارس الفكر المادي الماركسي جيلًا بعد الآخر لترميم وسد انحرافات وفشل الفكر الماركسي في ضوء ما أتت به بحوث العلم التجريبي المعاصر، الذي كانت الماركسية تدّعي أنه أداتها ووسيلتها في التعبير والحكم، فإن خلاصة ما تنتهي إليه الفلسفة المادية الماركسية، هو أن الوعي عبارة عن انعكاس العالم المادي، أي أن الوعي هو نتاج فعالية الدماغ، إلا أنه لا ينشأ ولا يتشكل في الدماغ إلا بفضل الصلة المادية بين الدماغ والعالم الخارجي. إن الدماغ متّصل بالعالم الخارجي عن طريق نهايات أعضاء الحواس من عين وأذن وأغشية الأنف المخاطية وحليمات اللسان ونهايات الجلد العصبية إلخ...

ولا تنشأ الإحساسات في الدماغ إلا عندما تصل إليه الإثارة العصبية الناجمة عن إهاجة الأشياء المادية أو تلك الأعضاء الحسية. هكذا تنشأ الإحساسات السمعية عن تأثير الموجات الصوتية على عضو السمع، كما تنشأ الإحساسات الشمية عن تأثير التغيرات المادية على خلايا الشم الموجودة في المجاري الأنفية.

وتنتهي النظرة المادية إلى اعتقاد يقول إن مصدر الإحساسات هو العالم الخارجي،

---

(1) المؤلفات، لينين، 14/ 41.

(2) قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي، صابر طعيمة، 2/ 315.

هو المادة، هو الوسط المادي، الظواهر والأشياء المكونة له[1]. ولذا يستند الفكر الماركسي إلى الاعتقاد الذي يقول إن الاحساسات، ومن خلال الاحساسات فقط، يكتسب الوعي محتواه وغناه. فكلما كانت صلة الوعي بالعالم المادي المحيط به أوسع وأكثر تنوعًا كان أكثر غنى[2].

فمن المعلوم، هنالك حالات يكون فيها الإنسان منذ الولادة أعمى وأطرش وأخرس في وقت واحد، فإذا لم تتّخذ تدابير لمساعدة هذا الإنسان، فإن وجوده يقتصر على القيام بالوظائف الفيزيولوجية البحتة، ويكون وعيه في غاية الفقر، وعندما ينجح الأطباء في ردّ ولو بعض أعضاء الحواس المفقودة إليه، يتّسع وعيه ويغتني ويصبح هذا الإنسان عضوًا كاملًا في المجتمع، قادرًا على أن يعيش حياة إبداعية فعالة. يقول إنجلز: «. . . أدرك أنّ العالم الحسّيّ الذي ندركه بواسطة إحساسنا هو الحقيقة الوحيدة، وأنّ شعورنا وتفكيرنا مهما ظهرا أرفع من المحسوس يظلان من إنتاج المادة، من إنتاج عضو في الجسم هو الدماغ، فليست المادة نتاج العقل، بل العقل نفسه ليس إلا النتاج الأعلى للمادة. هذه بالطبع هي المادية النقية»[3].

وفي ضوء ذلك تقول المادية: وإذا لم يقدر للدماغ أن تقوم بينه وبين العالم الخارجي صلات عن طريق أعضاء الحس فلا تنشأ في هذا الدماغ الإحساسات، أي يصبح الإنسان من غير وعي.

يقول سينشينوف: عندما يكون الإنسان مجهدًا جديًّا من التعب ويغرق في سبات عميق، فإن نشاطه النفسي يتضاءل من جهة حتى العدم، وهو في هذه الحال لا يحلم، وهو من جهة ثانية يتميز بفقدان تحسّس المؤثرات الخارجية، فلا يوقظه الضوء ولا الصوت القوي ولا حتى الألم. وهناك حالات أخرى يقترن فيها انعدام تحسّس المؤثرات الخارجية بانعدام النشاط النفسي كحالة السكر والتخدر والإغماء.[4]

إن الناس يعرفون هنا، وليس هناك من يشك، في أن الظاهرتين المذكورتين مرتبطتان سببيًّا. وتباين الناس في نظرتهم إلى هذا الموضوع منحصر في أن بعضهم

---

(1) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص31.

(2) ضد أنتي دوهرنغ، إنجلز؛ المصدر نفسه، لينين، ص170.

(3) فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، إنجلز، ص80؛ انظر القضايا الأساسية في الماركسية، بليخانوف، ص11.

(4) المصدر نفسه، ص13.

يعتبرون انعدام الوعي سببًا لانعدام التحسّس، في حين يعتبر بعضهم الآخر العكس. ولا يمكن وجود وسط بين الحالتين. فإذا أطلقنا النار قرب أذن إنسان يغطّ في نوم عميق من مدفع أو اثنين أو عدد منها، استيقظ واستعاد نشاطه النفسي في الحال، أما إذا كان هذا الإنسان فاقدًا لسمعه، فلا يوقظه إطلاق ولو مليون مدفع، لسبب واحد وهو عدم استعادته لوعيه عن طريق هذا الإطلاق[1]. كذلك الأعمى لا توقظه أشد الأنوار بهرًا. وعند فقد الحس في الجلد لا يستطيع أكثر الآلام شدة أن يحدث تألمًا. وبكلمة واحدة فإن الإنسان الغارق في النوم والفاقد أعصاب حسّه سيظل نائمًا حتى الموت[2].

ومن مثل هذه النماذج في الطبيعة والناس نخلص عن جهل بأن الفعالية النفسية والحركة العضلية المعبرة عنها غير ممكنة ولو للحظة من غير إثارة حسّية خارجية[3].

هذا وتقول المادية الجدلية، وعلى لسان بعض أبرز مفكريها المعاصرين، ف. كونستا العضو المراسل في أكاديمية علوم ما كان يسمى الاتحاد السوفييتي، ومن بيرستيف الدكتور في الفلسفة، و غ. غليزيرمان الدكتور في الفلسفة، في كتاب المادية الديالكتيكية الذي نقله من الروسية عدد من المجازين في الآداب الروسية: «الوعي نتاج فعالية الدماغ، إلا أنه لا ينشأ ولا يتشكل في الدماغ إلا بفضل الصلة المادية بين الدماغ والعالم الخارجي، إن الدماغ متّصل بالعالم الخارجي عن طريق نهايات أعضاء الحواس: من عين، وأذن، وأغشية الأنف المخاطية، وحليمات اللسان، ونهايات الجلد العصبية، إلخ...»[4].

ولا تنشأ الإحساسات في الدماغ إلا عندما تصل إليه الإثارة العصبية الناجمة عن إهاجة هذه الأشياء المادية أو تلك لأعضاء الحس، هكذا تنشأ الإحساسات السمعية عن تأثير الموجات الصوتية على عضو السمع، كما تنشأ الإحساسات الشمية عن تأثير الضفيريات المادية على خلايا الشم الموجودة في المجاري الأنفيّة[5].

---

(1) **أسس المادية الديالكتيكية**، جماعة من الأساتذة السوفييت، ص143.

(2) انظر **الدفاتر الفلسفية**، لينين، 1/ 57.

(3) يستشهد الفلاسفة الماديون بحالة المريضة التي كانت في عيادة برتكين العالم الشهير، وكانت هذه المريضة عمياء طرشاء فاقدة حس جلدها في مختلف نواحي جسمها باستثناء يدها، وكانت في حالة ثبات بصورة عامة، ولم تكن تستيقظ بلمس يدها التي احتفظت بحساسيتها، وهذه الرواية مأخوذة من سينشينوف عن **مؤلفات مختارة من الفلسفة وعلم النفس**، 2/ 178.

(4) **المادية الديالكتيكية**، جماعة من الأساتذة السوفيت، ص 141.

(5) الموضع نفسه.

غير أننا قبل أن ندخل في نقض هذه المقولات، نودّ أن نقرر أن مفهوم المادة واسع جدًا، إنه أوسع المفاهيم، إذ هو يشمل جميع الأشياء والظاهرات المنبثّة في العالم، ومن أهم خواصها وأبرزها وجودًا موضوعيًا، أي مستقلًا منفصلًا عن ذات الإنسان وفكره.

والمادة لا تملك خاصة واحدة فقط أو عددًا محدّدًا من الخواص، بل إن لها من الخواص ما لا يحصره العدّ. إنها، في نظر الماركسية، غير متناهية، وإذًا، فمهما قدم العلم اكتشافات جديدة عن المادة وذراتها وجسيماتها وما يعتلج في داخلها، فلن يكون ذلك في يوم ما دحضًا للمادة أو إعلانًا عن عدم وجودها، ذلك لأن تلك الجسيمات نفسها بكل ما قد تنبثق عنه هي الأخرى مادة لأنها تملك خاصيتها الكبرى، وهي وجودها الموضوعي المستقل عن الذات. وأما عن ملازمة المادة للحركة، فإنّ الماركسية تقول: قد تبدو المادة أمام أبصارنا في مجموعها الكلّي ساكنة كالحجر الذي لا يتحرك من موضعه مثلًا. وقد يكون هذا صحيحًا لأول وهلة، ولكن لو أمعنّا النظر في هذا الحجر الساكن، لوجدنا أن في أعماقه حركة لا تهدأ، فذراته التي يتألّف منها تنتقل فيه بلا انقطاع، كما أن جزئيات هذه الذرات وإلكتروناتها هي الأخرى لا تتوقف عن الحركة الدائبة، وتجري عملية الهدم للكثير من هذه الجزئيات والذرّات تحت عوامل الطبيعة وتقلّباتها من دون أن نشعر، وتمتدّ الأمثلة والبراهين الماركسية، فتريد أن تجعل من كلّ شيء دليلًا على ما يقولون، حتى جسم الإنسان يقولون عنه إنه على الرغم من أنه قد يجلس هادئًا لا يتحرك، ولكن كل ذرات جسمه تظلّ تتحرك: الدم لا يفتر عن الدوران المستمر، والخلايا بين جديد ينشأ وينمو وقديم يضمحلّ ويفنى[1].

وعندهم أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة ليست في واقعها العملي إلا ثمرة الحركة، فحرارة الماء ليست إلّا أثرًا لحركة جزئيات الماء، والتيار الكهربائي ليس إلّا أثرًا لحركة الإلكترونات، والتفاعل الكيميائي ليس إلّا نتيجة اتحاد أو انفصال الإيونات: شواذ الذرات[2]. وتقرر الماركسية أنه لم توجد أبدًا حالة كانت فيها المادة بلا حركة: «إن الحركة هي نمط وجود المادة في أي زمان أو مكان، لم توجد أبدًا مادة بلا حركة، ولا يمكن أن توجد»[3]. هذا وقد بنى الماركسيون على مقولتهم المادية في الكم

---

(1) الدفاتر الفلسفية، لينين، 1/ 38.

(2) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص171.

(3) أسس الاشتراكية العلمية ـ المادية الديالكتيكية، جماعة من الأساتذة السوفيت، ص279.

والكيف سرمدية العالم أي الطبيعة ووحدتها. فهم يقولون: «إن المكان بالنهاية والزمان سرمدي، لذا كان العالم أيضًا ينبسط في جميع الجهات بلا نهاية إلى أعلى وإلى أدنى، إلى اليمين وإلى اليسار، وفي الزمان أيضًا، لم تكن له بداية ولن تكون له نهاية»[1]. وتلك المقولة المادية هي أهم أساس للمادية الديالكتيكية. والماديون يرون أن المادة قديمة أزلية، وهي منذ فجر وجودها الذي لا أوّل له، تتحرّك وتتطوّر، فالجديد من المادة إنما هو أشكالها وأطوارها وظاهراتها، أمّا هي ذاتها فتغوص إلى أغوار سرمدية لا أوّل لها.[2]

وكما أنها سرمدية الذات، فهي ستكون أبدية الذات أيضًا، ستظلّ تستبدل ظاهرة بأخرى وطورًا بغيره، ولكن جوهر المادة باقٍ يتحدّى الزوال، وما الزمان والمكان إلّا الشكلان الأساسيان لكلّ الوجود.[3]

ثم إن العالم واحد، هو هذا العالم المادي الخاضع لإحساس الإنسان وشعوره. فليس وراءه أو قبله أو بعده عالم آخر، ممّا يسمّى عالم الغيب أو نحو ذلك. إن أجرام السماوات ليست في حقيقتها إلّا من جوهر هذه المادة التي نعرفها، فلا بدّ أن يكون ما وراء ذلك من أجزاء هذا العالم ذاته. وكما سبق أن أشرنا إلى ما تقول الماركسية به: فما الوعي إلّا وظيفة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ[4].

فالوعي هو الأفكار والإحساسات والتصوّرات والإرادة، وهي جميعها من أعراض الإنسان. فإذا لم يوجد الإنسان فلا وعي. ومعنى هذا في المادية ببساطة شديدة أنه لا وجود للوعي ولا يمكن أن يوجد من دون مادة.

ولكن هذا لا يعني أن الوعي من خصائص المادة ومستلزماتها، وأن كلّ مادة ينبغي أن تتمتّع بالفكر، بل يجب أن نعلم، على حد ما تقرّره المادية الديالكتيكية، أن الوعي إنما هو من نتاج مادة عالية التنظيم، إنه نتاج نشاط الدماغ. فالوعي هو وظيفة الدماغ. من أجل هذا كان التفكير من خصائص الإنسان النابعة من نشوء الشكل الأعلى للمادة خلال عملية التطوّر التدريجي الذي مرّ بأحقاب طويلة. وفي تقرير هذا الهراء الفلسفي الذي يطرحه الإلحاد الماركسي يقول إنجلز: «أدرك أنّ العالم الحسّيّ الذي ندركه

---

(1) الدفاتر الفلسفية، لينين، 1/ 77.
(2) فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية، إنجلز، ص98.
(3) المصدر نفسه، لينين، 1/ 76.
(4) المصدر نفسه، إنجلز، ص88.

بواسطة إحساسنا هو الحقيقة الوحيدة، وأن شعورنا وتفكيرنا مهما ظهرا أرفع من المحسوس يظلّان من إنتاج المادة: من إنتاج عضو في الجسم هو الدماغ. فليست المادة نتاج العقل، بل العقل نفسه ليس إلّا النتاج الأعلى للمادة. هذه هي بالطبع المادية النقية»[1].

ويقول لينين: «المادة هي ما ينتج الإحساس بفعله في أعضاء حواسنا، تلك المادة هي الواقع الموضوعي المعطى لنا في الإحساسات، وهكذا دواليك».[2]

والنتيجة التي تقرّرها الماركسية هي أن الوعي إنّما هو من نتائجها وثمراتها، وليس شيئًا آخر منفصلًا عنها كلّ الانفصال كما يتصوّر المثاليون، وإذًا فليس ثمّة ما يدعوهم إلى البحث عن مصدر الروح والوعي، كما لا حاجة للاستسلام لاعتقادات غيبيّة لتحلّ اللغز. إن جذور المادة والوعي في الفلسفة المادية شيء واحد لأنّ الثاني ثمرة الأوّل. فالعضوية الحيّة تتكوّن مثلًا من عناصر كالكربون والهيدروجين والأكسجين والحديد والكبريت وغيرها، وهذه العناصر نفسها غالبًا ما تصادف في الطبيعة غير الحيّة أيضًا، ولكن ما الفكر أو ما المثال الذي تقول به الفلسفة؟[3]

تجيب المادية الماركسية عن ذلك بأنه انعكاس صور الأشياء إلى الدماغ، ذلك لأنني عندما أنظر إلى الكتاب أعي الكتاب في ذهني، فقد انتقلت إذًا صورة الكتاب بعد وجود حقيقته بشكل موضوعي في الخارج إلى ذهني. إنّ الفكر ليس إذًا أكثر من نسخ وانعكاس للواقع، وبالتفكير يعاد إنتاج الواقع ويجري رسمه وتصويره[4]

ومن ثمّ فإنّ المادية الماركسية ترى أن الدماغ لا يؤدّي وظيفته العليا إلا إذا عاش صاحبه في مجتمع إنساني، وكانت مصطلحات اللغة سائدة فيه. فبالاصطلاحات اللغويّة التي تطرق سمع الإنسان معبّرة عن معانيها ومضموناتها، تتجرّد تلك المعاني في الذهن وتحيي فيه مفهوماتها، فيستطيع أن يبنيَ عليها الأحكام ويستخرج منها النتائج.[5]

أما إذا فقدت اللغة، فلا بدّ أن تفقد معها رابطة الجماعة وروحها، ولا وجود للتفكير البشري خارج الجماعة.

---

(1) **المادية والمذهب التجريبي النقدي**، لينين، ص131.

(2) المصدر نفسه، ص132.

(3) **أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام**، عبد المقصود عبد الغني، ص291.

(4) المصدر نفسه، لينين، ص80.

(5) المصدر نفسه، ص68.

إذًا، فبالكلمات المنطوقة فقط تصبح الفكرة واقعيّة، ومهما بقيت في رأس الإنسان فإنها تكون ميتة مستحيلة المنال بالنسبة للناس الآخرين، بل هي تكون آلة غير قابلة للاستنتاج والترابط بالنسبة لصاحبها أيضًا[1].

و - أسبقية المادة على الفكر: المادة عند الماديين

من نافلة القول أن نذكر بأنّ الفلسفة المادية، خاصة في ثوبها الماركسي الذي عرف باسم «المادية التاريخية»، وأصوله وأسسه في الجدلية المادية، بنت القرن التاسع عشر الميلادي، وتمتدّ جذورها وبذورها إلى مقدّمات وأفكار فلاسفة القرن الثامن عشر. ولقد كانت التعريفات الشائعة لدى علماء الطبيعة والفيزياء قبل الفلاسفة عن المادة تعريفات ساذجة لا تقدّم دليلًا على ما ذهبت إليه المادية، على الرغم من كل عمليات الترقيع والإضافة التي اضطرّ إليها الماديون من أمثال لينين، حين عكف بعد موت إنجلز على معظم مؤلفات الفيزياء في العالم، ليعالج الخلل والفساد الذي بدأت تنكشف في ظلّه مزاعم المادية[2].

وفي ضوء تلك المقدمة، فما المادة؟ تجيب ماركسية القرن التاسع عشر «بأنها كل ما تقع عليه الحواس»[3]. ولما توالت الاكتشافات العلمية، وأصبح مَن كان يدقّ الأرض بقدميه ويقول هذه هي المادة، ليس له رأس أو عقل أصحّ ولا أميز من تلك القدم التي يدقّ بها الأرض.

أعاد الماديون صياغة تعريف المادة لتنسجم المزاعم المادية في ظل تعريفها، فقالوا عن المادة: «إنها الوجود الموضوعي خارج الذهن». ولمّا تبيّن للماديين وغيرهم فساد مثل هذا التعريف أيضًا، اشترك تسعة وثلاثون عالمًا ومفكّرًا سوفييتيًا في تأليف كتاب أسس الماركسية اللينينية، بعد أن ظلّوا حائرين كنتيجة لانفلات جميع التعريفات المادية من أيديهم، وكنتيجة لما فقدته المسلمات النظرية المادية أمام نتائج التقدم العلمي.

لقد كان تفجير الذرة في القرن العشرين أشبه بالصاعقة التي انقضّت على أركان المذهب المادي ومقوّماته، فسقطت أولى قضاياه حول المادة وكنهها.

---

(1) ماركسية القرن العشرين، روجيه جاروديه، ص71.
(2) الموضع نفسه.
(3) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص261.

وحول التعريفات المتعاقبة للمادة يقول استوالد: «المادة صورة من الطاقة فحسب» كما يقول ليبون: «المادة صورة مختلفة من الطاقة»، ثم يضيف متوسّعًا: «إنّ عناصر الذرات الي تنحلّ تفنى تمامًا، فهي تفقد كل صفة للمادة، بما في ذلك الثقل، وهو أكثر صفاتها أساسيًا، ذلك أنّ الميزان يعجز عن وزنها، ولا شيء يستطيع أن يعيدها إلى حالة المادة، فقد اختفت في عظمة الأثير. والحرارة والكهرباء والضوء تمثل آخر مراحل المادة قبل اختفائها في الأثير»[1]. ولكن ما الأثير؟ وتحت أيّ الحواس يقع؟ لا أحد يعرف، بل إن بعض العلماء الغير الماديين يزيد الموضوع تعقيدًا في تعريفه للأثير حين يقول: «ليس الأثير نوعًا من المادة فهو لاماديّ»[2]. ويتوسّع الأستاذ عباس محمود العقاد ويقول: «حدثت في السنوات الخمس الأخيرة من القرن التاسع عشر حوادث علميّة غيّرت كل صورة من صور المادة عرفها الأقدمون. فقد عرف الكيميائيّون قبل ذلك عناصر المادة أكثر من أربعة، وأنها محصورة في النار والتراب والهواء والماء. وعرفوا أنّ ذرة الهيدروجين أخفّ العناصر ليست هي أصغر جسم من أجسام المادة ينتهي إليه التقدير.

عرفوا الكهرب الذي تحسب ذرة الهيدروجين جبلًا ضخمًا بالقياس إليه، ثمّ تقدّموا في معرفة الكهرب والذرة حتى أفلتت المادة كلها من أيديهم، ولم يبق منها غير حسبة رياضية.

حسبة رياضية كانوا يحسبونها مثلًا في الدقة والضبط والعصمة من الخلل. فإذا هي في النهاية حسبة لا يضبطها الحساب إلا على وجه التقريب. أفلت من المادة كلّ شيء ثابت أو كانوا يحسبونه مضرب المثل في الثبوت والحقيقة»[3].

فاللون من الشعاع، والشعاع هزّات في الأثير.

والوزن جاذبية، والجاذبية فرض من الفروض.

والجرم نفسه متوقّف على الشحنة الكهربية وعلى سرعة الجسم في الحركة ونصيبه من الحرارة.

والحرارة ما هي؟ حركة.

---

(1) حوار مع الشيوعيين داخل أقبية السجون، عبد الحليم خفاجي، ص101.

(2) المرجع نفسه، ص102.

(3) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص37، 38.

والحركة في أيّ شيء؟ في الأثير.

والأثير ما هو؟ فضاء أو كالفضاء، وكل وصف أطلقته على الفضاء فهو بعد ذلك مطابق لأوصاف الأثير.

حتى الصلابة التي تصدم الحس أصبحت درجة من درجات القوة تقاس بالحساب، ويعلم الحاسب أنه حساب قابل للخطإ والاختلال.

فهذه الصخرة القويّة صلبة جامدة، يضربها الضارب بيده فيقول: نعم. هذه هي الحقيقة التي لا مراء فيها.

فماذا لو كانت يده أقوى ألف مرّة من يد الإنسان القوي بالعضل والعصب؟

إن حقيقة الصخرة تفقد تحت يده برهانها فلا يحسّه، أو يحسّه ولا يتحدّث عنه كما يتحدّث عن الحقائق التي تصدم المنكرين.

وتقدّم العلم بالكهرب والذرة مرة أخرى، فإذا المادة كلها كهارب وذرات، وإذا بالذرات تنفلق فتنطلق شعاعًا كشعاع النور.

هل هذا الشعاع موجات؟ هل هو جزئيات؟

قل هذا أو قل ذاك، فهذا وذاك في ميزان التجربة سواء.

وعاد العلماء التجريبيّون إلى القوانين الطبيعية التي تحكم الحرارة والحركة والضوء وكلّ ما في عالم المادة من كهارب وذرات، فوجدوا لها قانونًا واحدًا هو الخطأ والاحتمال.

أما القائمون بهذه التجربة فقد كانوا ثلاثة من أقطاب العلوم الطبيعية في مطلع القرن العشرين.

كانوا ثلاثة من الأقطاب العالميين بأكثر من معنى واحد من معاني العالمية، لأن أحدهم ماكس بلانك بولوني، والثاني ورنر هيزنبرج ألماني، والثالث إروين شرودنجر نمساوي، والأوّلان منهم صاحبا جائزة نوبل في العلوم الطبيعية عن سنة 1918 وعن سنة 1932، والثالث مكمل النظريات التي اشتهر بها الأوّلان، وحجّة لا تعلو عليه حجّة في مسائل الطبيعيات على العموم.

فالأستاذ بلانك هو صاحب نظرية المقدار أو الكوانتم، وخلاصتها أن الإشعاع قفزات لا تعرف القفزة التالية من القفزة الأولى إلا بالتقدير والترجيح، وأن صحّة

التقدير لا تتّفق إلا لأن أجزاء الكهارب تحسب بملايين الملايين، فلا يظهر الخطأ فيها إلا بمقدار يسير.

والأستاذ هيزنبرج هو صاحب نظرية الخطإ أو الاحتمال في قوانين الطبيعة، وخلاصة براهينه الكثيرة في هذا الباب أنّ الموضع والسرعة لكهرب معيّن لا يمكن تحقيقهما في لحظة معيّنة على وجه اليقين، وأن موقع الكهرب بعد ثانية يتراوح اختلافه على مدى أربعة سنتيمترات، ثم يقلّ مدى هذا الخطإ في الثانية التي تليها، وأنّ التجربتين في أيّة قاعدة من قواعد العلم من الطبيعي ألّا تأتيا بنتيجة واحدة، بالغًا ما بلغ المجرّب من الدقّة، وبالغًا ما بلغ المسبار من الإتقان.

والأستاذ شرودنجر هو المجرّب المحقّق الذي أسفرت تجاربه كلّها عن نتيجة واحدة تؤيّد نظرية اكسنر، وهي أن تقدير ما سيحدث تطبيقًا للقوانين المادية ممكن، ولكنه غير محتوم، وإذا دققنا في التمييز فليس هو بالاحتمال الذي يوصف بأنه قريب. ومن مقررات شرودنجر في محاضرته عن الحياة ومحاضراته عن العلم ومزاج الإنسان أن القوانين التي تنطبق على الذرات في البنية الحيّة، وأن الصورة هي قوام المادة، فلا يصحّ أن يقال إن هذه الذرّة الصغيرة من المادة هي نفسها التي رصدناها قبل لحظة ونرصدها بعد لحظة تالية، إذ ليس لهذه الذرات ذاتية ثابتة تبقى في جميع هذه الأرصاد، وكل ما يثبت منها هو الشكل أو الصورة التي تتكرّر في رصد بعد رصد بغير ذاتية ثابتة.

هذه النظريات لم يشتهر بها العلماء الثلاثة، بلانك وهيزنبرج وشرودنجر، لأنهم ينفردون بتقديرها وتأييدها، فإنّها نظريات عامة يقرّرها معهم علماء الطبيعة جميعًا ولا يخالفونهم في مبادئها، ولكنهم اشتهروا بالنظريات التي تدور على نقص القوانين الطبيعية لأنهم استطردوا في مباحثها حتى شملوا بها المباحث العقلية والدينية كالقضاء والقدر وحرية الإرادة، وورد ذكرهم كثيرًا في مساجلات العلماء والفلاسفة الذين يطبقون العلوم الطبيعية على الفلسفة والأخلاق.

فلا اختلاف على نقص القوانين الطبيعية، أي على أخذها بالتقريب من دون الضبط المحكم الذي يمتنع فيه الخطأ كل الامتناع، وإنّما الاختلاف على النتائج التي يرتّبونها على هذه النظريات والملاحظات.

ز - قدم العالم وحدوثه في المادية

حجر الزاوية في الفلسفة المادية كما سبق وأشرنا هو القول بأن المادة هي أوّل

الموجودات وأقدمها. وقدمها عند الماديين قدمًا أزليًا بغير بداية، ومن ثم، فعلى ضوء عقيدة الماديين، فهي بلا نهاية، وهي مصدر كلّ هذا الوجود بما فيه: الروح والفكر والوعي والإدراك[1].

والمادة عند الماديين غير متناهية. وإذا ما ذهبنا مع الماديين، نتعرّف على معتقدهم في قدم العالم وحدوثه، فإنّا سنقف على مقولتهم التي تقول:

لما كان المكان بلا نهاية، وكان الزمان سرمديًا، لا نهاية ولا بداية له، اقتضى ذلك أن يكون العالم أيضًا، وهو هذا العالم المادي الذي لا يوجد سواه، منبسطًا في جميع الجهات بلا نهاية، وممتدًا خلال سائر الأزمان بلا أوّل ولا آخر. ولماذا ذلك؟ لأن المادة عند الماديين قديمة أزلية، وهي منذ فجر وجودها الذي لا فجر له عندهم تتحرّك وتتطوّر، فالذي يتوالد منها إنّما هو أشكالها وظواهرها، أما هي ذاتها فتغوص إلى أغوار سرمدية لا أوّل لها. وما المكان والزمان إلّا الشكلان الأساسيان لكل الوجود[2]، وإذا ما جوبهوا من قبل المخالفين لهم: وما الدليل على ما تذهبون إليه؟ أجابوا بدليلين دحضهما العلم الحديث، فأما دليلهم الأول أن المكان لا نهاية له ولا حدود، والزمان سرمدي لا أوّل له ولا نهاية، لذا كان العالم أيضًا مثل المكان والزمان سرمديًا لا أوّل له ولا نهاية له[3]. وأما الدليل الثاني عند الماديين الماركسيين فهو قولهم إنّ كوكبنا الأرضي ليس سوى حبة رمل صغيرة في المحيط الكوني الذي لا شواطئ له، والوحدة القياسية التي تؤخذ لقياس الكون ليست الكيلومتر وإنّما يسمى بالسنة الضوئية. ويدرس علماء الفلك النجوم التي تبدو عنا مسافة مليار سنة ضوئية وأكثر. وهذا يعني أن الصاروخ الذي يسير بسرعة 50 ألف كيلومتر في الساعة لا يصل إلى هناك إلا بعد آلاف وآلاف المليارات من السنين. فإذا كان العالم بهذا الاتساع الكبير فذلك يعني أن الكون ليس له حد أو نهاية أو تخوم[4]. كما أنّهم يضيفون زعمًا ثالثًا إذا ما وجدوا أنهم أمام مخاطر دحض مقولاتهم ومزاعمهم فيقولون: إنّه لو قدّر أن لهذا الوجود ابتداء لكان معنى ذلك هدم الديالكتيك الفلسفي[5]، كما أنهم يقولون: لو قدر أن لهذا الوجود ابتداء لوجدنا أنفسنا نقول بضرورة وجود الخالق الذي يجب (من

---

(1) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص43.

(2) الدفاتر الفلسفية، لينين، 1/ 28.

(3) موجز تاريخ المادية الديالكتيكية، بودوستيك وياخوت، ص51.

(4) الموضع نفسه.

(5) المادية والمذهب التجريبي النقدي، لينين، ص171.

وجهة نظرهم) عدم صرف الفكر إليه سلفًا (تعالى الله عما يقول الظالمون علوًا كبيرًا). وإذا ما ذهبنا نناقش مزاعمهم في الحكم على كل من الزمان والمكان بالسرمدية واللانهائية، ثم الحكم على الكون، نتيجة لذلك، بالسرمدية واللانهائية أيضًا، أي تبعًا للزمان والمكان، فإنّ سؤالًا بسيطًا يطرحه العقل الفطري والعقل العلمي معًا: كيف يصح الاستشهاد على سرمدية المادة بسرمدية الزمان، هذا الاستشهاد غير العلمي والذي من شأنه أن يجعل وضع المادة تابعًا لوضع الزمان، مع الإلحاح في الوقت ذاته بأنّ كل من الزمان والمكان ليسا إلا شكلين للمادة المتحركة؟[1] . . .

إذا كان حقًّا أن الزمان والمكان ليسا إلا شكلين لوجود المادة، فذلك يقتضي أن يكون كل من الزمان والمكان هو التابع للمادة وليس العكس. فإذا كانت المادة سرمدية لانهائية، كان كل من الزمان والمكان سرمديًا لانهائيًا مثلها، وإذا كانت حادثة محدودة، كان كل منهما مثلها حادثًا محدودًا، ذلك لأن شكل الشيء يكون، البتة، تابعًا له. وعندئذٍ لا بدّ من البحث عن دليل آخر، غير الزمان والمكان، يوضح لنا هل الوجود المادي سرمدي أم حادث؟ ولا متناه أم محدود؟

ولكن العجيب أن أئمة الجدلية المادية في الوقت الذي يصرّون فيه على أن الزمان والمكان ليسا إلا شكلًا لوجود المادة، يستدلّون على قدم المادة بما ثبت لهم من سرمدية الزمان ولانهائية المكان. . .

وإذا كان حقًّا أن الزمان والمكان ليسا إلا شكلين لوجود المادة، فهو يعني أن الشكل لا يمكن أن يتحقّق له وجود إلا بمضمونه وأرضيته. فحيثما وجد المضمون الذي هو المادة، وجد الشكل الذي هو زمانها ومكانها، وحيثما فقد المضمون، أي المادة، فقد شكلها، أي الزمان والمكان، ذلك لأن الشكل لا يقوم إلا بمضمونه. وهذا شيء معروف لكل متأمّل عاقل، لكنه يبدو، والله أعلم، غائب عن أساطين الفلسفة المادية ومعلّميها. لكن المدرسة المادية الماركسية تأبى إلا المكابرة، فإنجلز، كما هو معروف عنه في قلب المعايير وإغفال البداهة فيما يعرفه من أفكار، يقول: «ولمّا كان الزمان مختلفًا عن التبدّل، لمّا كان مستقلًا عنه، فإنّه يمكن، لهذا السبب بالضبط، أن نقيسه بالتغيّر، لأن القياس يتطلّب دائمًا شيئًا مختلفًا عن الشيء المطلوب قياسه، وأنّ الزمان الذي لا تحدث فيه أية تغيرات ملموسة، لأبعد ما يكون عن عدم كونه زمانًا، إنّه

---

(1) ضد أنتي دوهرنغ، إنجلز، ص66؛ ويمكن الرجوع إلى ما هو الديالكتيك، ل. ع كورسانوف، ص22.

بالأحرى الزمان المحض، غير المتأثر بأية خلائط غريبة، يعني أنه الزمان الحقيقي، الزمان بحدّ ذاته. وفي الحقيقة أننا إذا شئنا أن ندرك فكرة الزمان في كل نقاوتها، خالصة من سائر الأخلاط الغريبة والدخيلة، فإنّنا ملزمون بأن نضع جانبًا، باعتبارها لا مكان لها هنا، سائر الأحداث المتنوّعة التي تجري بصورة متوافقة، أو الواحد تلو الآخر في الزمان، فنشكّل على هذا الغرار فكرة زمان لا يجري فيه شيء، وبالتالي فإنّنا حين نفعل ذلك، لا نعرف مفهوم الزمان في فكرة الوجود العامة، بل نتوصّل بذلك للمرّة الأولى إلى المفهوم الخالص عن الزمان»[1]. والبداهة التي يردّ بها الفكر الإسلامي على هذا التناقض هي إمّا أن يكون الزمان شكلًا من أشكال وجود المادة وحركتها، كما يردد كل الماركسيين، فهو إذًا لا بدّ أن يكون ظلًّا ظليلًا للمادة، يوجد حيثما توجد ويزول حيث تزول، وينهار عندئذٍ كل هذا الكلام الذي يقوله إنجلز، كما ينهار معه الاستدلال على سرمدية المادة بسرمدية زمانها. ولا بدّ عندئذٍ من البحث عن دليل آخر على صحّة دعوى سرمدية المادة، وإمّا أن يكون الزمان، كما يقول إنجلز، شيئًا موضوعيًا، ذا وجود مستقل عن المادة وتغيّراتها، ينجلّى في وجوده المشرق الصافي، بعيدًا عن المادة وأطوارها وأحوالها، فهو عندئذٍ ليس كما يقولون: إنه ليس إلّا شكلًا لوجود المادة. ثم إنّه في سرمديّته المزعومة هذه لا يمكن أن يكون دليلًا على سرمدية المادة، كيف وقد كشف لنا إنجلز بيانه الصارم ألّا علاقة لزومية في الوجود بين جوهر الزمان، إذ يتجلّى بمفهومه المشرق الصافي عن الأغيار، ووجود المادة المتحرّكة المتغيّرة[2].

بل إن أحدًا منّا لا يعلم، كم مضى على جوهر الزمان هذا وهو في نقائه عن الخلائط الغريبة، حتى ظهرت المادة إلى الوجود، فاقتحمت نقاءه وملأت إشراقه بالأخلاط والكدورات الدخيلة.

وبتعبير آخر نقول: إذا كان للزمان هذا الوجود الصافي الذي يصفه إنجلز، فإنه ولا ريب، من نوع ذلك الوجود المطلق الذي يتحدّث عنه هيجل. فإذا سلّمنا بعد ذلك أن الزمان، في الوقت ذاته، شكل لوجود المادة، فمعنى ذلك أن المادة كلها لم تنبثق إلا عن فكرة الزمان هذه، ويؤول هذا الكلام إذًا، إلى أن المادة بأشكالها وأنواعها المختلفة، إنما انبثقت عن الفكر والوعي. وهل هذه إلّا قمّة ما ينكره الماركسيون؟

(1) ضدّ أنتي دوهرنغ، إنجلز، ص66.
(2) نقض أوهام المادية الجدلية، سعيد رمضان البوطي، ص119.

وإذا ما سألنا عن الزمان والمكان، فإنّ الجواب الذي ينأى بنا عن المتاهات الفلسفية أن الزمان هو البعد الذي يرصد الحركة، والمكان هو البعد الذي يضبط الجسم. فأما البعد الزماني فذو طرفين: أحدهما يغوص في الماضي والثاني يمضي نحو المستقبل. وأما البعد المكاني (ونقصد بالمكان هنا المكان الفراغي) فذو ستة أطراف نتيجة ثلاثة اتجاهات: العمق والطول والعرض، إذ لكل من هذه الاتجاهات الثلاثة طرفان اثنان.

وما هو البعد؟ إنه ليس أكثر من الامتداد، فهو بالنسبة لحركة المادة امتداد زماني يتّسم بنوع من الاستمرار والبقاء، وبالنسبة للجسم امتداد مكاني يتكامل بلحظة واحدة. وهل يتصوّر عاقل أنّه يمكن أن يوضع في الذهن الإنساني، ما عدا ذهن الماديين طبعًا، أنّ لهذا الامتداد أيّ معنى أو صورة للبعد أو الامتداد، ما لم يتصوّر في أنّ هذا الامتداد ممتدٌّ؟... وهذا الممتدّ ماذا عسى أن يكون سوى مادة تتّسم بالبقاء أو تتّسم بالجهة؟ وهي لا بد أن تتّسم بهما معًا.

إذًا، فالبقاء لا وجود له إلا بوجود ما هو باق، والجهة لا وجود لها إلّا ضمن وجود جسم. ومن هنا صحّ لنا أن نقرّر بأنّ كلًّا من الزمان والمكان، لا وجود له إلّا بما يشغله، وخلاصة ما نودّ أن ننتهي إليه أن الوجود المزعوم للزمن السرمدي الصافي عن الأخلاط والأغيار لم يستطع أن يوجد في مجال اللاشيء شيئًا، يتميّز عنه بإمكانية الفصل والطرح، فهو ليس، في حقيقته، إلا وجود ألفاظ منمّقة ينطق بها إنجلز وأشياعه. ولن تكون هذه الألفاظ المنمّقة إلّا تعبيرًا عن اللاشيء في أدقّ معانيه، وإلا فليوضحوا، في حصيلة رياضية واضحة، أيّ شيء زاده وجود هذا الزمان المزعوم على اللاشيء المعروف؟[1]

● فساد القول بوحدة الأضداد

القول بوحدة الأضداد في عناصر الوجود وحركة الأشياء من أهم ركائز الفلسفة المادية الثلاث والتي تناولتها مقولات الماديين بالتفصيل.

وقد سبق لنا الإشارة، ونحن نتناول دراسة هذا القانون المادي الذي يعتقد الماديون أنه يعدّ المحرّك الأوّل في بنية المادة، وأن هذا القانون يقرّر اعتبارين اثنين:

---

(1) نقض أوهام المادية الجدلية، سعيد رمضان البوطي، ص121.

أولهما: الاعتقاد بأنّ وجود الأضداد في وحدة ذاتية إنّما هو ضمن المادة وأجزاء المادة.

الثاني: الاعتقاد بأنّ تصارع الأضداد فيما بينها هو الذي يسيّر المادة نحو نهجها في الفكر المادي، وهو التطوّر من كيفية بدائية بسيطة إلى كيفية أخرى معقّدة، ثمّ إلى أخرى أشدّ تعقيدًا، وهكذا إلى ما لا نهاية.

ويهمّني أن أقرّر أنّ فساد القول بوحدة الأضداد في الفكر المادي الماركسي يرتكز عندي على اعتبارات عديدة منها:

إن القول بصراع الأضداد والنقائض ليس كشفًا عمليًا وقف عليه الماديون الماركسيون قبل سواهم، كما أن مقولتهم في صراع الأضداد تنطوي على جهل بالعلم المادي الذي يقولون به[1].

فأرسطو مثلًا، يرى أن هناك صراعًا بين الأضداد، لكنّ هذا الصراع بين الأضداد الخارجية[2]، ومع ذلك فقد أقام فلسفته على مبدإ عدم التناقض[3].

وأما قولنا بأن مقولة الماديين في ما أسموه وحدة الصراع بين أضداد تنطوي على جهل بالعلم، حتى بالعلم المادي، فهو بسبب أن المصادر المادية التي وقعت عليها أبصارنا، وتلك التي ردّت عليهم ولم يستطيعوا الردّ عليها: فإنّ القسم الأوّل منها، أعني المصادر المادية، لم تبرهن ولا بدليل واحد على صحة ما يقولون به، بل الذي يثبته العلم كلّ يوم أن الحركة صفة للمادة والحركة دليل على التغيّر والانتقال من حال إلى حال، وهذا يتنافى مع الأزلية التي يقولون بها للمادة، لأن كلّ متغيّر حادث وأطوار المادة، حتى بفعل التناقض الذي يقولون إنّه يدلّ على حدوثها، والحادث لا بدّ أن تسبقه إرادة تقرّر حدوثه.

وإذا ما وقفنا على ما يقول به الماديون من براهين للتدليل الواهي على وحدة التضاد المزعومة، لرأينا العجب العجاب في تهافت الفكر المادي.

تطرح الفلسفة المادية أمثلة على ما تقول به من براهين التضاد، منها الاستشهاد بالجسم الحيّ، ومنها مقدرة الإنسان على المعرفة، ومنها الحركة.

---

(1) فلسفتنا، محمد باقر الصدر، ص240.

(2) الفلسفة اليونانية ـ تاريخها ومشكلاتها، أميرة حلمي مطر، ص286.

(3) المرجع نفسه، محمد باقر الصدر، ص421.

وعن المثال الأوّل راح إنجلز بمزاعمه المعروفة يقول: «وبالطريقة نفسها، فإنّ كل كائن عضوي هو في كلّ برهة ذاته وغير ذاته، فهو يتمثّل في كلّ برهة المادة التي يتزوّد بها من الخارج، ويتخلّص من مواد أخرى. كما أن بعض خلايا بدنه تموت في كلّ برهة، وخلايا أخرى تتكوّن من جديد، وأن مادة بدنه لتجدّد كليًّا خلال فترة زمنية تطول أو تقصر، وتحلّ محلّها ذرات أخرى من المادة، بحيث أن كل كائن عضوي يظلّ هو نفسه بصورة دائمة، ومع ذلك فهو كائن آخر»[1].

وفي ضوء ما يقوله كبير من كهان المادية الجدلية، تطرح البداهة الفطرية قبل العلم وفنون الاستدلالات المنطقية وغيرها: أين التناقض في المثال الذي ضربه؟ أي أين التناقض الحقيقي الموضوعي الداخلي بين هاتين العمليتين: الموت والحياة، في الكائن الحيّ؟ وحين ينظر باحث إلى هاتين العمليتين: الموت والحياة، في كلّ أنواع الكائن الحيّ، نجدهما غير متّفقتين في موضوع. والبداهة العقلية التي لا يعرفها أساطين الفكر المادي تقول: إن الموضوع الواحد هو أحد شروط التناقض. فكما هو معروف أن الكائن الحيّ في كلّ يوم يودع خلايا ميتة ويستقبل خلايا جديدة، ولكن الخليّة التي توجد في لحظة غير الخلية الميتة البالية. وبناء على ذلك، فالكائن قائم ومستمرّ، وذلك بالخلايا المتجدّدة والتي لا تتعرّض للموت والحياة في لحظة واحدة[2].

إنّ التناقض يحصل حين يستوعب الموت والحياة في لحظة واحدة جميع خلايا الكائن الحيّ، وهذا لا تعرفه طبيعة الأشياء الحيّة أو واحد من البشر. فالكائن الحيّ لا يحمل في كينونته إلا إمكان الموت، وإمكان الموت لا يناقض الحياة لاختلاف وحدة الزمان الذي هو من شروط التناقض، وإنّما الذي يناقض الحياة هو الموت نفسه. وهذا لا يتحقّق بحال من الأحوال[3]. وفي سلسلة الكذب الفكري والخطل العقلي، يواصل قطب من أقطاب المادية مزاعمه في التدليل على وحدة الأضداد فيقول إنجلز: «وكما رأينا بأنّ التناقض مثلًا بين قدرة الإنسان على المعرفة مقدرة متأصلة ولا محدودة، وبين تحقيق هذه القدرة تحقيقًا فعليًّا في البشر الذين هم مقيّدون بظروفهم الخارجيّة في التقدّم اللامتناهي، وبالنسبة لنا على الأقلّ وبحسب وجهة النظر العلميّة»[4]. وبهذا المثال الذي

---

(1) ديالكتيك الطبيعة، إنجلز، ص323.
(2) تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان، 2/ 100.
(3) الدين والمادية الجدلية، أحمد علي حبشي، ص62.
(4) المرجع نفسه، ص63.

يسوقه إنجلز يبدو واضحًا وجليًّا أن الماديين لا يفهمون مبدأ عدم التناقض، ولا يخدمهم هذا المثال الذي ضربه إنجلز في التدليل على التناقض. فإذا صحّ أن البشريّة قادرة على اكتساب المعرفة الكاملة، وأنّ كل فرد لا يستطيع لنفسه ذلك، فهذا ليس دليلًا على التناقض، وليست هذه ظاهرة شاذة عن المفهوم البشري العادي كذلك.

فالتناقض كما يجب أن يفهم إنّما يقوم بين النفي والإثبات فيما إذا تناولا موضوعًا واحدًا في وقت وزمان واحد، وهذا ما لا يحدث أبدًا في الطبيعة، أمّا إذا تناول الإثبات الإنسانيّة كاملة، والنفي إنسانًا بعينه، فهذا ليس تناقضًا، نظرًا لاختلاف الموضوع، وليس كما ظهر لإنجلز أنه تناقض حقيقي[1]. وأما المثال الثالث الذي يسوقه الماديون للتدليل على وحدة صراع الأضداد، فهو ما ذهب إليه واحد من أقطاب المادية المتأخرين وهو ماو تسي تونغ، الذي ذهب يقول عن تناقض الحركة: «القضية عموم التناقض أو الوجود المطلق معنى مزدوج. الأول: هو أن التناقض قائم في عمليّة تطوّر كافة الأشياء، والثاني هو أنّه في عمليّة تطوّر كل شيء تقوم حركة الأضداد من البداية حتى النهاية. يقول إنجلز إن الحركة نفسها تناقض»[2].

والردّ على هذا الزعم هو أن كلّ حركة وكل درجة من درجات التطور تنطوي على جانبين: إثبات بالفعل، ونفي بالقوة (إنهما غير متناقضين لاختلاف الزمان كما هو معروف بداهة). فالرجل مثلًا يمرّ بأطوار كثيرة: من نطفة إلى علقة إلى جنين إلى طفل إلى مراهق فشاب وهكذا... فهو في كل مرحلة من مراحل تطوّره يتّصف بأمرين هما: الفعل والقوة أو الإمكان. فهو في حالة تكوينه جنينًا فيه جنين بالفعل وطفل بالقوّة أو الإمكان، أي يمكن أن يكون طفلًا، والطفل هو طفل بالفعل، ومراهق بالقوّة والإمكان، وهكذا دواليك إلى آخر مراحل التطوّر. وعلى ذلك، فقد اجتمع في الطفل صفة الجنين وإمكان الطفولة، لا صفة الجنين والطفولة معًا. وإذا ما قيل للماديين: هل عندكم دليل على تناقض الحركة يخالف مبدأ عدم التناقض؟ هل يوجد في الطبيعة حركة توجد ولا توجد في آن واحد؟ وبمعنى آخر، هل يصحّ في عالم الأشياء أن يوجد النفي والإثبات لذات واحدة في زمن ومكان واحد كمثال للتطوّر؟

---

(1) الدين والمادية الجدلية، أحمد علي حبشي، ص63.

(2) المرجع نفسه، ص64؛ ويمكن الرجوع للتوسع إلى تهافت الفكر المادي والتاريخي بين النظرية والتطبيق، محمد البهي، ص41 ـ 43، والمادة وضد المادة، موريس دوكين، ص81 ـ 83.

وإذا كان المنطق والبداهة يقفان في وجه المقولات المادية التي يدلّلون بها على التضاد والتناقض في الأشياء، فما الذي يقوله العلم في هذا المجال؟

● سقوط قانون التناقض الماركسي

كثيرًا ما زعم الماديّون أن ما عدا المادية من أفكار ومعتقدات لا يقوم على العلم ولا يستند إليه، ويريدون بذلك العلم الطبيعي الذي تتحقّق من خلاله مقولاتهم في عمل المادة في صنع الأفكار والمدركات وفي تطوّر الحياة واستمرارها بفعل التناقض.

وكان الماديّون حتى عهد قريب يتّهمون مَن عاداهم بالجهل، وإذا ما ذهب عالم أو باحث غير ماديّ المذهب والمعتقد يناقش أفكارهم، قالوا: إنك غير علمي، أي لا تخضع أفكارك لمعطيات المادة ومقرّراتها. وفي ظلّ ذلك الزعم الفاسد، ومجاراة للخصم في فساد استدلاله، حتى يثبت له فساد مقولته، وحتى نبرهن على أن صراع الأضداد خطأ من وجهة النظر العلميّة البحتة، نقول: إن ظواهر الوجود بالبراهين والقوانين الثابتة للحركة والحياة تقول: إنّ الوجود قائم على التوازن الناتج من الحركة حول محور ثابت. فالتوازن هو الأصل، ويحدث الصراع عند الإخلال بهذا التوازن. وقد نسي الماركسيون المحدثون أنّ كارل ماركس حين وضع أفكاره، أي حين طبّق قوانين هيجل في الجدل على المادة، كان ذلك منذ أكثر من قرن من الزمان، ولم تكن المادة معروفة وقتها تمامًا، إذ كان العلماء القدامى على عهد هيجل وماركس وإنجلز يعتقدون أن الطبيعة مركبة من 92 عنصرًا، وأن كل عنصر مكوّن من جزئيات هي الذرات. وكانت الذرة معتبرة وحدة الكون كله، وإن كانت غير معروفة إلا بخواصها، فكان لديهم 92 نوعًا من الذرات مختلفة «كيفًا» أي مختلفة في الخواص. وسمح هذا التعدّد واختلاف تأثير المواد بعضها ببعض بأن يقال إن ثمة تناقضًا في الطبيعة أو المادة.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، نجد طلاب المدارس الأوّلية يدركون من العلم ما لم يدركه ماركس وكل من سبقوه على دربه. وقد أصبح بدهيًا أن يعرف طلاب العلم أن الذرة مركّبة من نواة يحيط بها عدد من الإلكترونات، وهي كهارب ذات شحنة سالبة تتحرّك بسرعة هائلة، وأن النواة تتكوّن من بروتونات ونوترونات، والبروتونات كهارب ذات شحنة موجبة، والنوترونات متعادلة وقوام النوترون هو بروتون وإلكترون ملتصقان. كما عرف طلاب العلم أن الاختلاف في الظواهر التي نراها في المادة وتركيباتها راجع إلى اختلاف في عدد ترتيب الإلكترونات في ذرات تلك المواد. فالذرة

التي تحوي إلكترونًا واحدًا مادتها هي هيدروجين، وإذا كانت تحوي 92 فهي يورانيوم، وإذا كانت تحوي 36 فهي حديد[1]. وثمة حقيقة لم يكن يعرفها ماركس وهي أن عدد الإلكترونات في أي ذرة يساوي تمامًا عدد البروتونات، أي أن الشحنة السالبة في أية ذرة تساوى تمامًا مع الشحنة الموجبة[2].

ولذلك فالذرة من أية مادة في حالتها العادية وحدة متّزنة، خالية من التناقض الداخلي والصراع. وقد كان المفهوم السائد عن الشحنات الكهربائية أنها تتجاذب إذا كانت من أنواع مختلفة، وتتنافر إن كانت من نوع واحد، فمثَلا الشحنة السالبة مع الموجبة تتجاذب، والشحنة الموجبة مع الموجبة والسالبة مع السالبة تتنافر، إلى أن أثبت العلم في القرن الحاضر أن هناك مسافة يبطل عندها هذا القانون، وهو جزء من ثلاثين مليون من السنتيمتر، وهو ما يعادل قطر أكبر ذرة، وبذلك ثبت أن ليس داخل الذرة تناقض[3]. وفي تقرير هذه الحقائق العلميّة وتأكيدها يقول موريس دوكين: «ولقد سادت الذرات والحتمية طوال القرن التاسع عشر كلّه مجال العلم... لقد حسبنا الأعداد المنتسبة للعناصر، وحصلنا على تفسير لخواص الغازات بافتراض تكوينها من جسيمات دائبة الحركة تامة المرونة، ورغم وصولنا إلى تقدير قطر الذرة 10/ 8 سم لم نحاول بناء نموذج لها»[4]. ويضيف في موضع آخر: «في المركز شحنة موجبة يتركّز فيها مجموع الكتلة تقريبًا، إنها النواة، لقد أمكن تقدير نصف قطرها من التجارب السابقة فوجد أنه يبلغ 10/ 8 سم. وعلى ذلك تكون النواة التي تتمركز فيها كل الشحنة الموجبة للذرة أصغر 100000 مرة من الذرة. وهذا الفضاء الضخم الذي يغلّف النواة يحتوي على الشحنات السالبة، تلك الإلكترونات الكوكبية التي تدور حول النواة بسرعات كبيرة نوعًا ما، والتي يكون عددها بحيث يجعل النواة متعادلة كهربائيًا»[5]. والماديون كانوا يستندون ضمنًا إلى قانون نيوتن الذي جعل من القصور الذاتي نقيضًا متصارعًا مع الجاذبية، فأخذ الماديون هذه الناحية واعتبروا أن كل شيء فيه قوة جذب وقوة طرد، وبذلك يجمع في باطنه نقيضين. ولكن قوانين نيوتن قد تعدّلت بنظرية

---

(1) الذرة ومنافعها السلمية، مارتين مان، ص15، 16.
(2) المادة وضد المادة، موريس دوكين، ص17.
(3) المصدر نفسه، ص8.
(4) المصدر نفسه، ص14.
(5) المصدر نفسه، ص17.

آينشتاين النسبية حين أثبتت أن الجاذبية ليست قوة، والفكرة التي تقول إن كل جسمين ماديين يتجاذبان فكرة خاطئة «مخطئة مخالفة للحقيقة في تصوير الحركة، لأن الجاذبية لم تعد نقيض القصور لأنهما وحدة واحدة. وممّا يجدر بنا أن نشير إليه أن العلماء كانوا يعتقدون أن الطبيعة قائمة على عنصرين هامين هما: الطاقة والمادة. واعتبروا المادة شيئًا جامدًا محسوسًا سمّوه الكتلة، واعتبروا الطاقة شيئًا نشيطًا من دون كتلة. وبذلك أصبح السكون نقيض الحركة، والمادة نقيض الطاقة. ثم أثبت العلم في العصر الحاضر وحدة الطاقة والمادة، وأنها ـ المادة ـ ليست إلا طاقة مركّزة، وأن الطاقة عبارة عن مادة تسير بسرعة الضوء.

وبذلك زال ما كنّا نتصوّره على أنه تناقض باكتشاف نظرية آينشتاين في الطاقة والتي تقول: «الطاقة تساوي الكتلة ضرب مربع سرعة الضوء». وقد كانت المادة الخفيفة تعتبر نقيض المادة الثقيلة، والسائل يعتبر نقيض الجامد، والأبيض يعتبر نقيض الأسود، والحار نقيض البارد، وما يطفئ النار نقيض ما يذكيها. ثم جاء العلم وأثبت أن المادة تتحوّل من السائل إلى الجامد وبالعكس، وأنّ نوع من المادة يتحوّل إلى نوع ثان ولا يتطلّب هذا أكثر من تعديل وترتيب عدد مكوّنات الذرة من إلكترونات وبروتونات، وقد أمكن بالفعل تحويل ذرات بعض العناصر إلى ذرات عناصر أخرى. وفي تقرير ذلك والتأكيد عليه يقول موريس دوكين: «ولقد كان أهم نجاح تحقّق في محاولة استكشاف النواة، هو من دون شك ما قام به رزفورد عام 1919م حيث قام بأوّل تحويل ذري»[1]. وما دام العلم قد أثبت أن الذرة خالية من التناقض الداخلي، فلم يعد من الممكن القول بأن حركة المادة جدلية، ويكون هذا التصوّر الجدلي للمادة وهمًا لا أساس له من الحقيقة، ولم نعد بحاجة إلى الجدلية لتفسير تحوّل المادة من نوع إلى آخر، اندماج الذرات، ويتطلّب ذلك وجود ذرتين تكون درجة تشبعهما مختلفة، لتندمجا فتصبح الذرتان ذرة واحدة من نوع ثالث. ولا بدّ من هذا التأثير الخارجي، أي تأثير ذرة على أخرى لتتم عملية التحوّل. وهذا لا يتفّق مع قانون الجدل الذي يقوم على أساس التحوّل من الداخل. ويقولون إن الكون مليء بالقوانين المتباينة التي تحكم كل نوع، وإن الأنواع قد اختلفت وتباعدت خصائصها وبدت غريبة بعضها عن بعض، إلى حدّ أن إنجلز قال في كتابه جدلية الطبيعة: «إن ثمة أشعّة ضوء سوداء تكون نقيضة لأشعة الضوء البيضاء»[2]. وفي ضوء ذلك، يمكن القول

(1) المادة وضد المادة، موريس دوكين، ص71.
(2) حوار مع الشيوعيين داخل أقبية السجون، عبد الحليم خفاجي، ص176.

ومن غير تجاوز إن ماركس لم يكن يعبّر عن الحقيقة العلمية عندما ذهب إلى أن كل شيء يتضمّن صراعًا داخليًّا، وأن هذا الصراع بزعمه يقيم قواعد الجدل الديالكتيك الذي يقولون به، والذي على ضوئه قالوا ببناء فلسفات على أساس غير علمي، ونسي الماديون في ذلك أنّ نقطة الانطلاق، وهي الذّرة، التي هي وحدة الطبيعة، ليس فيها تناقض ولا صراع داخليّان، وأنّ كلّ الأنواع قد تكوّنت نتيجة اندماج الذرات وتأثرها وتأثيرها في حركتها الدائمة، وأن ناتج هذا التأثير المتبادل هو التغاير الذي يدلّ على الحدوث. ومن ثم يدلّ الحدوث على أسبقية الفكر على المادة، وحَسْبُ المؤمنين أن الماديين لم يصمدوا أمام المقولات العلمية التي كشف عنها العصر، واضطروا إلى أن يقولوا: يجب ألّا يفهم هذا الأمر فهمًا مبالغًا في بساطته، إنّ الصراع بين الأضداد بمعناه الحرفي المباشر يحدث بصفة رئيسيّة في المجتمعات الإنسانية، ولا يمكن على أي وجه أن نتحدّث دائمًا عن الصراع بمعناه الحرفي بالنسبة إلى العالم العضوي، أما بالنسبة إلى الطبيعة غير العضوية، فيجب أن يفهم هذا التعبير على وجه أقل حرفية. وهذا هو السبب الذي وضع من أجله لينين ذلك التعبير بين قوسين. إن هذا التميز لازم لفهم الصراع للأضداد فهمًا سليمًا[1].

ممّا سبق يتضح أن مقولات المادية بما سمّي صراع الأضداد في الكون والأشياء لا تستقيم وحقائق العلم.

وفي تقرير ذلك والتدليل على فساد المقولة في «صراع الأضداد» يقول الدكتور عصمت سيف الدولة: «لقد قامت الجدلية المادية على فرضية لفظية هي: «إن الطبيعة جدلية». وليس معنى ذلك أنه قد ثبت ذلك علميًّا، ولكنها عند الماديين ضرورة لتفسير حركة المادة غير المعروفة، أو لعلّ هذا وضع تبرير تطبيق القوانين الهيجلية على المادة. ولسنا نرى مبرّرًا لتمسّك الماديين بقانون الجدل بعد أن فسّر العلم حركة المادة وأثبت فساد قوانين الجدل. لقد كان ماركس وإنجلز معذورين عندما قالا إن المادة جدلية، فقد كان الجهل بالحركة الداخلية للذرة يسمح لهما بهذا الافتراض الذي يسهل لهما تبني القوانين التي وضعها هيجل... أما أن يقول واحد الآن ذلك، فهو أمر لا يدلّ إلّا على أنه كان نائمًا وقد آن الأوان ليستيقظ النيام ولو حتى على هدير الصواريخ في عهد الذرة»[2]... ثم يستطرد عصمت سيف الدولة ويقول: «لقد جاءنا دليل اليقظة من بلد

(1) مستقبل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والإسلام، يوسف كمال أحمد، ص40؛ أسس الماركسية اللينينية، مجموعة من العلماء والمفكّرين السوفيت، ص102.

(2) نظرية الثورة العربية ـ الأسس، عصمت سيف الدولة، 1/ 120 ـ 122.

الذرة والصواريخ، ولننظر ما يقول مؤلفو أسس الماركسية اللينينية، إنّهم يقولون: إن المادة في عالم المرئيّات وعالم غير المرئيات الذري لا يحركها ولا يحدّد مستقبلها التناقض الجدلي في ذاتها. أي أن المادة في العالمين غير جدلية. قالوا ذلك في الطبعة الأولى باللغة الإنجليزية من كتاب أسس الماركسية اللينينية التي لا تحمل تاريخ نشر، ص81، 82، تحت عنوان الحتمية والعلم الحديث»[1].

أما الطبعة الثانية من الكتاب سنة 1963م، وما تلاها من طبعات سنة 1964م، فقد جاء الحديث تحت العنوان نفسه خلوًا من العبارات التي وجدت في الطبعة الأولى، أو من بديل لها في ص 69، 70. وننقل عن الدكتور عصمت سيف الدولة نص عبارات الطبعة الأولى والتي جاءت تحت عنوان:

(أ) عالم المرئيات (الماكروكوزم).

(ب) عالم غير المرئيّات.

(أ) كان علم الطبيعة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، أي على عهد ماركس وإنجلز، المقصور على دراسة عالم المرئيّات، أي عالم الأجسام الكبيرة نسبيًّا وجزئياتها، والمؤسس بشكل رئيسي على ميكانيكا نيوتن، تسوده الحتمية الميكانيكية، وكان ميزة الذي هو في الوقت ذاته عيبه، أنه يجعل من كل سبب سببًا ميكانيكيًا. ومثال علاقة السببيّة الميكانيكيّة حركة كرة البلياردو عند دفعها بالعصا. . . فقوّة الاندفاع في الكرة مساوية للقوة المنقولة إليها من العصا، والقول باللاشيء في الأثر بتجاوز السبب يمثّل نموذجًا للحتمية الميكانيكية.

وترتب على هذا أننا إذا عرفنا حالة جسم أو مجموعة من الأجسام في أيّ وقت، أمكننا عن طريق قوانين الميكانيكا التقليدية (ميكانيكا نيوتن) أن نحدّد مقدّمًا حالتها في أي وقت في المستقبل، وقد تأيّد هذا المبدأ أو تأكّد بدراسة الحركة والتأثير الميكانيكي المتبادل في الأجرام السماوية، وكذلك في الأجسام المرئيّة في الأرض والجزئيات. ففي عالم المرئيّات، تتميز حالة الجسم المتحرك بموقعه في المكان وسرعته في وقت معين، ويمكن تحديد هذه الخصائص تحديدًا دقيقًا، وبمجرد معرفتها نستطيع أن نحدّد دون أي لبس في أي وقت في المستقبل على أساس قوانين الميكانيكا الكلاسيكيّة.

---

(1) نظرية الثورة العربية ـ الأسس، عصمت سيف الدولة، ص125.

(ب) أما في العالم غير المرئي (الميكروكوزم) فنظرًا للمميّزات الخاصة لظواهره، نجد أن حركة المادة فيه أكثر تعقيدًا. ويبدو هذا على وجه خاص من أننا نستطيع أن نحدّد بأية درجة مطلوبة من الدقة، إما وضع الجسم وإما سرعته، ولكن قوانين الميكانيكا الكلاسيكية غير كافية عند تطبيقها في العالم غير المرئي، إذ لا نستطيع بها أن نحدّد مقدّمًا كلًّا من موضع وسرعة جسم غير مرئي. ومع ذلك فبمعرفة قوانين الميكانيكية الكوانطية، «أي قواعد الميكانيكا الخاصة بحركة غير المرئيات»، يمكن تحديد وضعها المحتمل في أيّ وقت في المستقبل.[1]

بهاتين الفقرتين كان مؤلفو أسس الماركسية اللينينية، وعددهم (39) عالمًا، قد استبعدوا الحركة على أساس قانون التناقض الجدلي من عالم المادة، مرئيّة أو غير مرئيّة، وانتهوا إلى أن حركة المادة يمكن تحديدها مقدّمًا على وجه الدقّة في عالم المرئيّات طبقًا لقواعد الميكانيكا التقليديّة، ويمكن تحديدها على وجه الاحتمال في عالم الذرة طبقًا لقواعد الميكانيكا الكوانطية. وبهذا وضعوا النهاية الحاسمة للادعاء بأن المادة جدلية. ولكن هاتين الفقرتين حذفتا من الطبعة الثانية سنة 1963 وما تلاها من طبعات.

وقد عقب الدكتور عصمت سيف الدولة في كتابه «نظرية الثورة العربية ـ الأسس» على قضايا المادية وعلى تمسك الماديين بقوله: «لو قبل الجدليون الماديون العلم لفقدوا التعصّب لنظريتهم، والتعصب لازم الماديين ولم يتخلوا عنه بزعم أنه ضروري لخدمة أغراض ثورية تقتضي انفعال الجماهير بها إلى أقصى حدّ ممكن. لذلك ركّز الجدليون الماديون على النظرية عن طريق المطاعن التي وجّهوها للمثالية... وعندما يقال أن ليس ثمة غير نظريتين: المادية والمثالية، ثم تنهار المثالية من وجهة النظر المادية، فإنّ المادية تكون قد انتصرت من دون أن تتعرّض هي ذاتها للاختبار، وهي طريقة يفسّرها السباب والشتائم المجرّدة من الموضوعية التي يكيلها بعض الماديين لغيرهم، وأوّل سبّة أن يتّهموهم بأنهم مثاليون، أي ينسبوهم إلى نظرية لا يمكن الدفاع عنها»[2].

وخلاصة ما يمكن أن ننتهي به بعد أن تبيّن لنا أن الكون تحكمه علاقات التزاوج

(1) نظرية الثورة العربية ـ الأسس، عصمت سيف الدولة، 1/ 128.
(2) المرجع نفسه، 1/ 95.

وليس التناقض كما يدّعي الماديون، وبعد أن ثبت لنا أن المادة لا تحتوي على النقائض الداخليّة كما يزعمون، أن تطبيق قوانين المادية بالمفاهيم الجدلية الهيجلية الماركسية على الحياة الإنسانية أمر في غاية الفساد ومنهج واضح البطلان.

والكون المادي محكوم بالقوانين والسنن الربانية، لا يخرج عنها إلا بمشيئة الله، فلا حريّة له ولا إرادة. وهنا محلّ الخلاف بين الإنسان والمادة، فالإنسان ذو حريّة وإرادة، والكون المادي لا حريّة له ولا إرادة، والمادة تتصرّف تصرّفًا واحدًا في الظروف الواحدة، بينما الإنسان يتصرّف تصرفات مختلفة في ظرف واحد. إن من الخطإ البيّن القول بأن قوانين المادة تنطبق على حياة الإنسان. وكل بناء أقيم على هذا الأساس غير العلمي لا يمكن أن يكون مقبولًا علميًا، لأن تطبيق قوانين المادة على حياة الإنسان فاسد من وجهة النظر العلميّة للخلاف الكبير بين المادة وقوانينها والإنسان وقوانينه، ولا بدّ من أن يسلّم الماديون عاجزين للقول بأن المادة مخلوقة وليست خالقة لأنها حادثة، ومصيرها إلى الفناء، لأنها إذا كانت أزليّة فهي من ثم ليست أبدية، وما دامت المادة وغيرها حادثة أي مخلوقة، فالمخلوق لا يستطيع أن يصنع لنفسه قوانين يسير عليها، فإنّ الله الخالق سبحانه وتعالى هو الذي أوجد لها القوانين التي تسير عليها، والتي تحكم علاقات الكون كلّه. وإذا كان الخلق كما تنطق بذلك البراهين والدلائل في الطبيعة ناشئ عن إرادة، فهذه الإرادة سبقت وجود المادة. وعلى هذا، فالمعلّم الإلهي سابق في الوجود على المادة، والإنسان لا يفكّر في العالم المادي فقط، وإنّما يصل إلى تجريدات ذهنيّة غير ماديّة. وخاصية التفكير في الإنسان ناشئة عن إرادة الله تعالى، وليست مجرّد نتيجة تلقائية لانعكاس حركة المادة على المخ. والروح خلقها الله سبحانه وتعالى وهي مجهولة لا يستطيع أحد اكتشافها، لأنها من أمر الله وانفراده الأحد الصمد.

● فساد القول بنفي النفي

هذا القانون قد سبقت لنا الإشارة إلى دلالته في الجدل المادي، عندما كنّا نعرض لأهمّ مقولات الجدل المادي الثلاث: عبارة عن اعتقاد للماديين بأنّ كل مرحلة من مراحل التطوّر الذي يقولون به سواء كانت اقتصادية أم فكرية تعقبها مرحلة أخرى هي أرقى منها وأسمى، وبتعبير آخر: المرحلة التي تسبق أخرى تعتبر اللاحقة نافية للسابقة، والأولى تعتبر نفيًا أو سلبًا بالنسبة للمرحلة التي لحقتها، وفي ضوء المعتقد المادي، تعتبر المرحلة السابقة أدنى وأحطّ من اللاحقة، ومن ثم فالمرحلة اللاحقة عندهم أعلى

وأفضل، أي أنه بحكم القول بأن مقولة نفي النفي أو سلب السلب في الفكر المادي هي الاعتقاد بإحلال ظاهرة محلّ ظاهرة بينهما تفاضل، وأن هذا الاعتقاد كان تمهيدًا للتفكير المادي الماركسي الذي ذهب في تفسير التاريخ على ضوء مثل هذه الأسس في الجدل.

فقد انتهى ماركس، وهو المقتبس دائمًا في ظل هذه المقولة، إلى تصوّره عن مراحل تطوّر الإنتاج الاقتصادي وتفسيره لأطوار التاريخ التي تعرّضنا لها بالعرض والنقض وهي:

* أن نظام الرقّ أفضل من نظام المشاعية البدائية...؟!
* وأن نظام الإقطاع أفضل من نظام الرقّ.
* وأن نظام الرأسمالية أفضل من نظام الإقطاع.
* وأن نظام الاشتراكية أفضل من نظام الرأسمالية.
* وأن نظام الشيوعية أفضل النظم المتقدّمة، ولذلك فلن يأتيَ نظام آخر ينفيه (هكذا يعتقدون).

أمّا تطبيق قانون نفي النفي على المراحل المعرفية الثلاث فينتج:

* أن الفلسفة العقلية أفضل من الدين؟!
* وأن الفلسفة الوضعية أفضل من المعرفة العقلية ومن المعرفة الدينية، وأن الدين حسب هذا القانون هو أحطّ المراحل الثلاث...؟!

ومن الواضح البيّن تأثير داروين حتى على مثل هذا القانون، إذ نظرية التطوّر والانتخاب الطبيعي، كما عرضنا لها، تقول باختبار الطبيعة للأصلح، ومن ثم جاء الأصلح في التطوّر الاقتصادي وهو الشيوعية العالمية.

والأصلح في التطوّر المعرفي هو المعرفة الوضعية الحسيّة...

ولذلك فلن ينفيَ الشيوعية نظام آخر، لأنها أصلح النظم بزعمهم، ولن تنفيَ المعرفة الوضعيّة الحسيّة معرفة أخرى، لأنها أصلح المعارف في معارفهم.

وممّا يجدر ذكره أن اعتقاد الماديين بمقولة نفي النفي أي نسخ الجديد للقديم، أنهم يرون فيه الاستمرار الذي لا توقّف له، لأن هذا الاستمرار الذي يقولون به هو

دستور التطوّر الدائم عندهم، كما أنهم فيما يعتقدون: لا يرون في نسخ القديم أو نفيه عند إحلال الحادث محلّه هو القضاء على عناصره كلّها بما فيها الصالح وغيره، بل هو نفي من شأنه أن يحتفظ بأفضل خصائص القديم، ويمتاز عليه بخصائص لم تكن، لذا يقول فلاسفة المادية إن: «نفي النفي الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء»[1].

هذه خلاصة موجزة كل الإيجاز للجانب التاريخي من فلسفة ماركس، وهذا الجانب مقصور على التطوّر الاجتماعي الاقتصادي وعلى التطوّر الاجتماعي المعرفي.

وهذان المظهران لم يسلم واحد منهما من النقد والنقض والدحض، لا من خصوم الشيوعية فحسب، بل من الشيوعيين أنفسهم، ممّا اضطرهم إلى الانتقال من وصف القداسة الذي كانوا يضفونه على ماركس إلى موقف الدفاع عنه، ومحاولة تنقية فلسفته من الأخطاء الجسيمة التي ظهرت في أثناء التطبيق وعلى أيدي ناقديه من غير الشيوعيين[2].

وقد يهون الخطب إذا اقتصر النقد الموجّه إلى فلسفة ماركس على الجانب التاريخي الاقتصادي منها، أو الجانب الفلسفي كما هو الحال معنا ونحن ننقض دعوى أو فرية نفي النفي، لأن ما قاله هو فيه مجرّد فروض وتخمينات ترجع إلى عصور لم يعها وعي التاريخ وعياً كاملًا. ولكن ماركس ورّط نفسه في تنبّؤات عن المستقبل باءت كلّها بالفشل، وما يزال الواقع، حتى في أقوى المجتمعات وأضعفها على حد سواء، يضيف صورًا بعد صور من فشل التنبّؤات الماركسية عن المجتمعات الإنسانية وجهله بتاريخها، فضلًا عن فساد تنبّه بمستقبلها، وبذلك ظهرت فلسفته وكأنها تخاريف كاهن غلبه الجهل فأفقده القدرة على ضبط الأفكار ودقّة التعبير.

لكن دراسة مقولات الجدل الثلاث وخاصة فرية نفي النفي تؤكّد سرقة أو اقتباس المقولة «نفي النفي» من هيجل، وإضافة مجموعة من التناقضات الماركسية إليها، بحيث أصبحت المقولة، وبعد الإضافات الداروينية إليها أيضًا، تفسيرًا للزعم الذي يقول بالتطوّر من الأدنى إلى الأعلى ومن الأضعف إلى الأقوى.

وقد نسي الماديون سؤالًا تطرحه البداهة والفطرة حول قواعد الجدل الثلاث وهو:

---

(1) موجز تاريخ المادية الديالكتيكية، بودوستيك وياخوت، ص106.

(2) الدفاتر الفلسفية، لينين، 2/ 57.

من الذي يخطّط أو يوجد حركة المادة في قواعدها أو حركتها الثلاث؟

لقد نسي أئمّة الفكر الماركسي، عندما وقعوا من ميراث هيجل على أضلّ ما تصوّره الأرضية الفلسفية الصالحة لأفكارهم المادية والاجتماعية والاقتصادية، أنه لا بدّ من بعض التعديل في تفصيل الثوب، ليأتيَ صالحًا، ولو في الجملة للمزاعم الجديدة أنه من المسلم به.

إن جميع أقطاب المادية الجدلية، ينكرون ظاهرة العلّة «الغائية في الطبيعة» وحركتها أيّما إنكار[1]. ولكنهم يذهبون في ربط حركات المادة وتطوّرها بالغاية مذهبًا يقيمونها مقام الوعي الإنساني في أرقى نشاطاته وأتمّ أحواله، وهو مذهب يشتطّ فيه الماديون حتى عن الحدود التي يقف عندها القائلون بظاهرة العلّة الغائية في الكون. والسؤال الذي لم يجب عنه أقطاب المادية هو: هل صحيحة مزاعمهم أن سير الطبيعة في مختلف عصورها وأطوارها محكوم عليه بالتنقل ضمن درجات هذا السلم المزعوم، فهي دائمًا تحول نفسها، متمثلة في شتى جزئياتها المادية، من الحالة البدائية البسيطة إلى حالة أخرى تناقضها، ثم ترتدّ على نفسها ثانية في تركيب يضمّ البدائي القديم مع الطور التحسيني الجديد الذي يقولون به، ثم لا تلبث أن تدفع نفسها في السلم ذاته تطلّعًا نحو وضع أفضل، وهكذا دواليك...؟

إن هذا الزعم المادي خاطئ من أساسه، وإن العلم الذي ادّعوا أن معتقداتهم نتيجة لمقرراته يثبت عكس ذلك تمامًا، إذ من المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك أن مادة الكون الصلدة آخذة في الانحلال والتلاشي أثناء تحوّلها إلى إشعاع. ومن المعلوم أن وزن الشمس كان يزيد على ما هو عليه اليوم بآلاف أو ربما بملايين الأطنان. فإذا عرفنا أن الشمس هي التي تمدّ هذه الطبيعة بمعظم عوامل التماسك والحياة، عرفنا أن الخط البياني في سير الطبيعة عمومًا، إنّما هو خط منحدر إلى الأدنى، وليس متصاعدًا في جملته إلى الأعلى، كما تزعم مقولات الجدل المادي، وخصوصًا مقولة نفي النفي.

ومن المعلوم أيضًا أن الطاقة إذ تتحولّ من شكل إلى آخر، إنّما تتحوّل غالبًا من الشكل الأعلى إلى الأدنى، أي من الأقوى إلى الأضعف، إلّا عندما تتحقّق عوامل خارجية من شأنها أن تفعل العكس. فطاقة النور مثلًا أغنى من طاقة الحرارة، كما هو معروف. ومن السهل أن تتحوّل ألف وحدة من طاقة النور إلى ألف وحدة حرارية

---

(1) الدفاتر الفلسفية، لينين، 2/ 57.

وذلك بتوجيه مقدار من النور إلى سطح بارد أسود مثلًا. ولكن تحويل هذه الوحدات الحرارية إلى طاقة من النور مستحيل. فأين معدلات الجدل المادي؟

ومع ذلك، فإنّنا إذا عرفنا أن كلًا من النور والحرارة، هو ينبوع الطاقة للأشياء الأخرى، عرفنا أن هذا الخط المنحدر فيما يتعلق بتحوّلاته من الأقوى إلى الأضعف ينعكس على سائر الأشياء التي تعيش على غذاء من الحرارة والنور. وقد يخيّل للبعض بأن إشعال الحطب أو الفحم يخالف هذه الظواهر التي تقول بالتحوّل من الأقوى إلى الأضعف، إذا تخيّل البعض من الناس أن الحطب قد اختزن حرارة الشمس في جوفه، وها هي ذي قد تحوّلت ثانية بواسطة الاحتراق إلى نور.

والحقيقة العلمية تقول إن ما تشعّه الشمس هو مزيج من الحرارة والنور معًا، فما يختزنه كل من الفحم والحطب هو عبارة عن أطوال مختلفة من النور الحرارة معًا، فإذا ما أحرق الحطب أو الفحم أمكن الحصول على ما كان مخزونًا فيه، والذي تحصل عند الإحراق ليس حرارة تتحوّل عند الحرق إلى نور.

ثم من المعلوم أيضًا أن ذرات الراديوم وغيره من المواد المشعّة تتفكّك بمرور الزمن عليها، وتستحيل إلى ذرات من الرصاص والهليوم. وقد حاول العلماء أن يعلموا، ولو على وجه التقريب، المقياس الزمني الذي تتحوّل فيه كمية معينة من ذرّات الراديوم إلى رصاص، ليتّخذوا من كمية الرصاص الموجود في مكامن المعادن المختلفة مقياسًا يوضح عمر هذا الكوكب الأرضي إلى اليوم، وما رأى العلماء يومًا أن الرصاص والهليوم قد عاد كلّ منهما فتحوّل ذات يوم، ولو في ذرة واحدة منه، إلى الراديوم ذاته الذي انحدر منه، فضلًا عن أن يعود إليه بتركيب أغنى وأفضل!... ومن الممكن أن نقول ذلك أيضًا في حياة الإنسان وجسمه. إن نسيج الخلايا، يفتأ يقوم بوظيفته، ضمن الشروط والظروف المعروفة، وتستمرّ عملية التجديد فيه إلى ميقات محدود، حيث لا تلبث أجهزة الجسم كلها أن تتقاصر عن أداء وظيفتها، فتتناقص الحرارة فيه، وتعجز الأجهزة عن استخراج الحرارة اللازمة للجسد والخلايا. وينتهي ذلك بوقوف كل شيء عن أداء وظيفته التي كان دائبًا عليها، حيث يتحقّق الموت الذي لا مفر منه لكل كائن حيّ.

وخلاصة هذه الحقائق العلمية أن خلايا الجسم تتجدّد باستمرار، ولكن ضمن خط عام يتّجه بمجموعه نحو الركود والانمحاق، لا كما تدّعي قواعد الجدل المادي التي يلوكها الماركسيون الماديون. فأين هو تطبيق نظام الديالكتيك المادي في حياة الإنسان؟

وأين هي قواعد الجدل التي تقول بها الماركسية في تفسير التاريخ الإنساني والوجود؟

وإذا نظرنا إلى أقوى «مغالطات أو قل مفتريات إنجلز في مقولة نفي النفي، ومزاعمه في تطبيقها على الطبيعة، فإن المثال المفضّل عنده وعند الماديين جميعًا هو من عالم النبات. وهذا المثال هو هو «حبة الشعير»، وفي ذلك يقول إنجلز:

«إذا ما صادفت مثل هذه الحبة من الشعير شروطًا هي طبيعية بالنسبة إليها، إذا ما سقطت في تربة مناسبة، فإنّها تجتاز إذًا، تحت تأثير الحرارة والرطوبة، تحوّلًا نوعيًا، فتنتشي، وعندئذٍ فإنّ الحبة بحدّ ذاتها تكفّ عن الوجود، إنها تنكر، وفي مكانها تظهر النبتة التي نشأت عنها، هي إنكار الحبة. ولكن ما هي العملية الحياتية الطبيعية لهذه النبتة؟ إنها تنمو وتزدهر وتلقح، وأخيرًا تنتج من جديد حبوب الشعير، ولا تكاد هذه الحبوب تنضج».

وهكذا يفصل إنجلز في تصويره لمقولة نفي النفي من مثال حبة الشعير، وهو تفصيل وتناول يباهي به دعاة المادية ولا يخجلون، ولماذا؟ لأن مثال حبة الشعير أو الحنطة لا يدخل في إطار أو نطاق قانون الديالكتيك الذي يقولون به «نفي النفي» لأن الحبات الجديدة التي أنتجتها نبتة الشعير ليست صعودًا بالتركيب إلى ما هو أغنى في ضوء ما تزعم المقولة «نفي النفي»

إن حبات الحنطة والشعير والأرز ونحوها، هي هي، منذ أقدم الأزمان إلى اليوم. ولم تحقّق عمليات الزرع المتلاحقة لها إلا رجوعًا دائريًا إلى أصلها ذاته، فأين هو العود الناتج عن نفي النفي الذي يقول به قانون الديالكتيك، وهي هنا حبة الشعير المستهلكة في الأرض بتركيب جديد أغنى من ذي قبل؟

إنه من اليسير الآن أن يقال لإنجلز ولكل الماديين القدامى والمحدثين: الذي يقولونه عن القمح أو الشعير مثلًا، ينطبق بذاته على كل أصناف النبات والأشجار المثمرة، ولكن لا يفيدهم شيئًا في دعم تصوّراتهم هذه. ذلك لأن الشجرة، أي شجرة، إنما تقدم ثمارها التي وصف إنجلز حركتها الديالكتيكية، ضمن سلطان قانون لا يتبدّل، وهو أن الشجرة تتمطّى نحو القوة والنمو، ثم ما تلبث، بعد حين، أن تتراجع نحو الضعف والشيخوخة والذبول، ثم تيبس وتصبح حطبًا للحريق؛ فما قيمة تلك الحركة التي يدعيها الماديون (ولتكن ديالكتيكية كما يحب الماركسيون لها أن تكون) عندما يحتويها هذا القانون البدهي المعروف، والذي يسير بالشجرة كلّها نحو الفناء والانتهاء، أي ضد الخط الجدلي الذي يقولون به بشكل كلّي وحادّ؟!

وأما في عالم الحيوان، فإن سائر أئمّة المادية الجدلية، وفي مقدمتهم إنجلز[1]، يرون في نظرية التطوّر التي طرحها داروين الدليل على ديالكتيكية الإنسان من حيث نشأته وتطوره... كما يرون في قصة الفراشات ونشأتها من البيوض، ثم تزاوجها وموتها عقب عملية التزاوج إلخ... المثال الثاني لسلطان الديالكتيك على مملكة الحيوان.

ونقض هذا الاستطراد الخاطئ في سوق الأدلة والبراهين، فهو على غرار نقض مقولة القمح والشعير. إنه من البداهة العلمية أن جوهر الفراشات أيًا كانت الطريقة التي تتكاثر بها لم يختلف عمّا كانت عليه منذ أقدم الأزمنة إلى اليوم. فالديالكتيك المدّعي لم يدر بالفراشات أو لم يصعد بها نحو التطوّر من شكل أدنى إلى شكل أرقى.

وأمّا تطبيق الديالكتيك على الإنسان من حيث تطوّره ونشأته، اعتمادًا على مقولات داروين في التطوّر، فهو قول بغير علم ولا عقل، لأن الماديين الماركسيين لم يجدوا حيال نظرية داروين إلا التضحية بأحد شيئين في سبيل الحصول على الشيء الآخر. فإمّا أن يضحّوا بدعوى الجدلية فيما يتعلّق بنشأة الإنسان، ويعرضوا عن نظرية داروين والانتصار لها، وعندئذٍ يمكن أن تسلم لهم دعوى القفزة في التطور، وإمّا أن يضحّوا بدعوى القفزة، في سبيل أن يحصلوا على مثال يدعم تصوّرهم الجدلي بالنسبة لنشأة الإنسان، وعندئذٍ يمكنهم أن يجدوا في نظرية داروين ما يسعفهم. فإذا بقيت نظرتهم إليها متّسمة بقدر كبير من السطحية والسذاجة، والشأن في مثل هذه النظرة ألا تستمر إلا لبعض الوقت. وفي نقض هذه المزاعم المادية يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي:

ما من مرجع من المراجع المتعلقة بالجدلية المادية، من وجهة نظر القائلين بها، إلا ويمجّد نظرة داروين هذه في الجملة. ويرى فيها المعجزة الكبرى والآية العظمى التي لم تظهر إلا لتثبت للناس أحقّية الديالكتيك ورسوخ سلطانه في مملكة الكائنات كلّها. فإذا سرنا في ركاب هذه المعجزة بضع خطوات، وفرضنا أنها صحيحة كل الصحة، فما الذي سنراه؟... لسوف نرى أن هذه المعجزة تنادي بأفصح لسان وأبلغ بيان، بأن التطوّرات التي تتمّ في جواهر الأشياء، إنما تنضج عواملها تدريجيًا وتتحقّق هي أيضًا تدريجيًا، من دون أيّ قفزة. ذلك لأن فكرة تطوّر الإنسان وغير الإنسان من مختلف الكائنات الحية، هكذا تقول وتقرّر.

---

(1) ضد أنتي دوهرنغ، إنجلز، فصل الجدلية، إنكار الإنكار.

من ذا الذي رصد الساعة التي قفز فيها الكائن الذي غدا اليوم إنسانًا من حلقة إلى أخرى؟... ومتى قال داروين ذلك؟... ليس في كتاب أصل الأنواع إلا التأكيدات المتتالية بشتى الأدلّة والأساليب على عكس دعوى القفزة تمامًا، وهو ما ينكره أنصار المادية الجدلية غاية الإنكار، وينعتونه بالنظرة المبتذلة للتطوّر[1].

إمّا أن داروين على حقّ فيما يتصوّره من أصل الأنواع وكيفية تطوّرها عند أئمة الفكر الماركسي، إذ فليعلنوا تراجعهم عن دعوى حتمية القفزة جسرًا لا بدّ منه بين كيفية وأخرى، وإمّا أن داروين ليس على حقّ في تصوّره هذا بنظرهم، إذًا فعليهم أن يكفّوا عن الاستشهاد بنظريته، فهي لا تفيدهم في باب الدعم والترويج شيئًا، ولن تقدم لها إلا مظاهر التشاكس والاضطراب.

الحقيقة التي لا ريب فيها، عند جميع العلماء المعنيين بهذا الشأن، أن شيئًا من نظريات التطوّر لم يبلغ الدرجة التي يمكن للباحث أن يستند إليها في أية مسألة علمية. وليس من المبالغة أن نقول إن هذه النظريات كلها، بدءًا من اللاماركية إلى الداروينية، إلى الداروينية الحديثة، ما تزال واقعة عند طور الفرضية فقط. هذا إذا أحببنا أن نعرض، لسبب أو لآخر، عن الأدلة العلمية المختلفة التي تتابعت على نقضها.

وإن داروين نفسه، هو أول من يقرر ذلك في كتابه أصل الأنواع، فالرجل لم يزد على أنه طرح فكرة لامارك بشكل ربما كان أقرب إلى القبول في الميزان العلمي بنظره. ثم إنه أخذ يحذّر، مرات عديدة، في كتابه، من أن يفهم كلامه على أنه قرار علمي غير خاضع للنقض أو النظر، بل إن الرجل ألحّ على ما هو أبلغ من ذلك.

فقد عرض أثناء فرضية لتطور الأنواع من بعضها، لمشكلات تعترض فرضيته وتنقضها، فاعترف بأنه لا يستطيع أن يقدم أي جواب عنها. كرر ذلك أكثر من مرة في كتابه.

فهو يورد مرة على فرضيته الأشكال التالي: إذا كان مبدأ الاصطفاء الطبيعي هو مبعث التطوّر المستمر للكائنات الحية، وكان هذا التطور يتّجه دومًا شطر ما هو الأصلح، فلماذا لا نجد القوى العاقلة في كثير من الحيوانات أكثر تطوّرًا وارتقاء من غيرها، ما دام هذا الارتقاء ذا فائدة لمجموعها؟... ولماذا لم تكتسب القردة العليا من

---

(1) القضايا الأساسية في الماركسية، بليخانوف، ص37.

القوى العاقلة بمقدار ما اكتسبه الإنسان مثلًا؟... ثم يجيب عن هذا الإشكال بالعبارات التالية:

«إننا لا ينبغي لنا أن نعثر على جواب محدود معيّن عن هذا السؤال، إذا ما عرفنا أننا لا جرم نعجز عن الإجابة عن سؤال أقلّ من هذا تعقيدًا»[1].

ثم إنّه ضرب أمثلة كثيرة للمشكلات التي هي أقلّ تعقيدًا من المشكلة التي ذكرها، منها أننا قد عثرنا على هياكل لحيوانات تعود إلى ما قبل العصر الجليدي، ولدى النظر تبيّن أنها لم تختلف اليوم عمّا كانت عليه قط، ومنها أن أثر الانتخاب الطبيعي ما دام بالغًا سلطانه إلى تلك الحدود البعيدة، فلماذا لم يستحدث في أنواع معينة تراكيب، إن استحدثت فيها، كانت ذات فائدة كبيرة لها؟... ثم يجيب عن هذه المشكلات كلها بالكلمة التالية:

«إن ممّا يضاد بديهة العقل أن نحاول الإجابة عن هذا السؤال وأمثاله إجابة بيّنة، إذا ما قدّرنا مبلغ جهلنا بتاريخ كل نوع من الأنواع»[2].

إذًا، فإن على أئمّة المادية الجدلية، إذا كانوا مصرّين على عدم التخلّي عن الفرضية الداروينية حول أصل الأنواع، وعلى التمسك بها كسبًا من أكساب الديالكتيك، أن يتصدّوا للإجابة عن هذه المشكلات التي أعلن داروين عن عجزه عن تقديم حل لها: لماذا لم تتطوّر الحيوانات التي عثر على هياكل لها تعود إلى ما قبل العصر الجليدي، وبقيت على حالتها إلى اليوم؟... وأين هو سلطان القفزات الديالكتيكية عليها؟... لماذا لم تتطوّر القوى العاقلة في كثير من الحيوانات، كما تطوّرت عند الإنسان، مع تهيؤ الفرص السانحة لها جميعًا؟... لماذا نجد اليوم كلًا من الأصلح والصالح والفاسد، يناكب الواحد الآخر في دروب الحياة، بدءًا من الهلاميات إلى الإنسان من دون أن يقضي القويّ على الضعيف خلال ملايين من السنوات المنقرضة (إن صحّ هذا التصوّر) طبقًا لما تقرّره فرضية التطوّر الداروينية من أن البقاء إنما يكون للأصلح؟... وأين هو أثر الدفع الديالكتيكي على تلك الأصناف المتخلّفة، والتي كتب عليها أن تبقى حبيسة في قاع التخلّف، مع أن السلّم اللولبي إنّما جاء لنشل المادة بكل أصنافها، على حد ما يؤكده الماركسيون، من التقوقع والجمود، ودفعها نحو الأفضل، عن طريق الأطروحة، فالطباق، فنفي النفي؟!...

(1) أصل الأنواع، داروين، ص412.
(2) المصدر نفسه، ص447.

ثم أين هي القفزات التي قفزتها الأصناف خلال انتقالها من كيفية إلى أخرى؟ وهل وعى التاريخ أو رصد شيئًا من ذلك؟... وما هو موقفهم من داروين الذي يأبى إلا أن يحرجهم ويلحّ على أنها أطوار تدريجية خالصة؟...[1]

وهكذا، فليس في شيء من نظرية التطوّر التي تصوّرها داروين، أو مَن كان قبله، أو مَن جاء من بعده، ما يفيد أئمّة الماركسية لدعم شيء من أركان المادية الجدلية بوجه من الوجوه، بل الأمر، كما تبين، يجري على العكس تمامًا من ذلك، فهو يوقعهم في حرج شديد لا مناص لهم منه.

الإلحاد والأسس الفلسفية

على الرغم من كثرة المدارس الفلسفية، وتعدّد الشُعب الفكرية، وكثرة مباحث الفلسفة في مجالات الحياة العديدة، إلا أنّ كل المقدّمات الفكرية للتفلسف كانت تنتهي عند تيّارين اثنين لا ثالث لهما، وكان الانحياز إلى أحد هذين التيارين أو الاتجاهين يترتّب عليه في ميدان الفكر نتائج وممارسات أساسية في الحياة. وهذان الاتّجاهان هما الاتّجاه المثالي والاتجاه المادي.

والواقع أن هذين الاتجاهين يحدّدهما موقف كل منهما من قضية أساسية من القضايا الأولية للفلسفة، من خلال ذلك السؤال الذي لا بدّ منه: ما علاقة الفكر بالمادة؟ وأيّهما أسبق في الوجود؟ وما حقيقة كلّ منهما؟ هل المادة سابقة في الوجود على الفكر؟ وهل هي المؤثّر الجوهري في الوجود بصفة عامة؟ وهل هي حقيقة موضوعية مستقلة عن الفكر الذي يعتبر في الواقع انعكاسًا لها؟

وفي ضوء الإجابة يتحدّد نوع التفكير الفلسفي ومعرفة طبيعته. الذين يجيبون عن هذا السؤال بالإيجاب يعتبرون من وجهة النظر الفلسفية من قبيل الفلاسفة الماديين. وعلى ذلك يمكن تعريف الفلسفة المادية بأنها هي التي ترى أن المادة سابقة على الفكر، هي التي ترى أن المادة لم يسبقها في الوجود شيء يمكن أن يعتبر بمثابة السبب لها، إذ هي سبب كل موجود. والمادة بذلك القول عند القائلين به تكوْن أبدية، وإذا كانت المادة أسبق من الفكر فإنّ الفكر نفسه انبثاق عن المادة في طور من أطوارها العليا. فالمادة إذًا هي الأساس الذي نشأ عنه الفكر والذي ينبني عليه في ضوء المقولة

---

(1) كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، ص272.

المادية أن العالم يمكن معرفته، وأن ما لم يعرف حتى الآن، فإنّ التقدّم العلمي في سبيله إلى كشف آثاره والإحاطة به.

التفسير التاريخي في الماركسية

سبق لنا ونحن نتناول الداروينية بالعرض والنقض أن أتينا على أهم مقولات داروين في الدين والأخلاق، وأثبتنا أنه جعل من تجاربه وملاحظاته في عالم الأحياء مدخلًا لتقرير نوع من الإلحاد لبس الثوب العلمي ولم يكن كذلك، إذ أثبت العلم كما عرضنا له فساد الداروينية، ومع ذلك فقد افتتن بهذا الأسلوب معظم علماء ومفكري القرن التاسع عشر، بل وظلّ هذا الافتتان حتى منتصف القرن العشرين الميلادي، على الرغم من المعارضات الفكرية والعلمية التي جوبهت بها الداروينيّة، إلّا أنّ ماركس، وهو المقتبس والمحرّف لفكر هيجل، أخذ جوهر الداروينيّة، وأنشأ على أساسه نظرية فلسفية وأخرى اقتصادية تاريخية. وفي ضوء الداروينية ذهب ماركس ووضع تفسيره للتاريخ الإنساني، فأتى بأعجب التناقضات والمفارقات، إذ حصر التاريخ الإنساني بكلّ ما به من تجارب الدين والأخلاق والآداب وصور الإنتاج وعلاقات الاجتماع في عالم المادة والتصوّر المادي، وجعل في غير دليل أو قرينة مقبولة معقولة قوانين المادة التي قال بها داروين بمنطق الصراع بين الأحياء منطبقة على عالم الناس، كما جعل أمور الحياة كلّها، من عقائد ومشاعر وأفكار وأنماط سلوكية ومنظمات ومؤسسات إلخ... تبعًا للطور الاقتصادي وللأوضاع المادية التي يعيش فيها الإنسان ومجرّد انعكاس لها، لا تسبقها، ولا تخرج عنها، ولا دور للإنسان فيها حتى ولو كان هذا الإنسان عظيمًا كالأنبياء والمرسلين، وما على الإنسان الذي يتحدّث عنه ماركس إلّا أن يدور مع الطور الاقتصادي ومقتضياته... لأنّها بزعم ماركس حتميّات. هذا وقد قسم الحياة البشرية بمقتضى هذا التصوّر إلى خمس مراحل حتميّة: هي الشيوعية الأولى والرقّ والإقطاع والرأسمالية والشيوعية الثانية والأخيرة، وجعل الانتقال من كل طور من هذه الأطوار إلى الطور اللاحق له حتميًا من جهة، ومردودًا إلى أسباب مادية واقتصادية من جهة أخرى[1].

فالشيوعية الأولى التي يقول بها ماركس، والتي افترض وجودها افتراضًا في ضوء قصّة الصراع الداروينية، هي الأصل الذي عاشت عليه البشرية الأولى في بداوتها، وجوهرها المميّز هو عدم وجود ملكية فردية لشيء على الإطلاق. وقول ماركس بعدم

(1) الاقتصاد السياسي للاشتراكية، خودو كورسوف وآخرون، ص93.

وجود أية ملكية في هذا الطور ينطبق بزعمه حتى على النساء، فقد كان الجنس في زعمه يمارس على المشاع، كل النساء لكل الرجال على السواء، والأرض ملك للقبيلة بأكملها، والطعام يتناوله الجميع معًا، والسلاح مملوك للقبيلة سواء سلاح الصيد أم الحرب، كأن الحياة ملائكية شعارها التعاون والحب والتناسق والانسجام!

وفي الماركسية، اكتشف الإنسان الزراعة، فأدّى هذا الأمر المادي البحت إلى الانتقال إلى طور اقتصادي جديد، تبدّل فيه كلّ شيء تبدّلًا كاملًا، فراحت القبائل القوية تقاتل القبائل الضعيفة وتسترقّها وتشغلها في فلاحة الأرض، فنشأ الرقّ ونشأت الملكية الفردية وانتهت الفترة المشاعيّة التي عاشتها البشريّة في فترتها الأولى.

ثم اخترع الإنسان المحراث، ومرة أخرى أدّى هذا الأمر المادي البحت إلى الانتقال إلى طور اقتصادي جديد. فقد اكتشف الإنسان أنه يستطيع أن يزرع، بهذه الآلة الجديدة، مساحة أوسع بكثير ممّا كان يمكن زرعه بالآلات السابقة. فنشأ الإقطاع... ونشأت معه أفكار وعقائد ونظم ومؤسسات جديدة مختلفة تمامًا عن السابقة. وتقول الماركسية إنه بعد اختراع المحراث اخترع الإنسان الآلة، فنشأت الرأسمالية، بسبب مادي بحت، وانتقلت صورة الملكية الفردية من ملكية زراعية إقطاعية إلى ملكية صناعية رأسمالية، ونشأت أوضاع فكرية واجتماعية وسياسية واقتصادية جديدة، هي بأثر مباشر من المتغيّرات الجديدة، فتغيّرت الطبقة ذات السيادة، ولم تعد هي طبقة الأشراف (أمراء الإقطاع)، إنّما أصبحت طبقة الرأسماليين أصحاب المصانع وأصحاب رؤوس الأموال، ولم يعد الشعب في مجموعه فلاحين، إنّما صار عمالًا صناعيين، وتغيّرت مفاهيم هؤلاء، وتغيّرت نظرتهم إلى كلّ القيم التي كانت سائدة من قبل في المجتمع الزراعي.

وتزعم الماركسية أنه في ظلّ الأوضاع الاقتصادية نشأ الصراع بين العمال وأصحاب رؤوس الأموال، فنشأت الحاجة إلى الشيوعية لا لأسباب مادية في هذه المرة، إنّما لأسباب اقتصادية، وهي صنو الأسباب المادية في نقل الناس من طور إلى طور، ولكن في هذه المرة لا يحدث تطوّر ينقل الناس إلى طور جديد بعد الشيوعية، إذ إنّ الشيوعية هي المستقر الأخير للبشرية كما كانت بدايتها. وتحدث في داخل الشيوعية تغيّرات، ولكنها لا تغيّر المبدأ الرئيسي لها، وهو إلغاء الملكية الفردية وإقامة الملكية الجماعية بدلًا منها[1]... وفي النهاية، نهاية كلّ تطوّر وتغيّر، تلغى الدولة لانتفاء

(1) بؤس الفلسفة، كارل ماركس، ص113.

الحاجة إليها، ويزيد الإنتاج بالدرجة التي تسمح بتطبيق مبدإ «من كلّ حسب طاقته، ولكل حسب حاجته، ويزول الصراع نهائيًا من حياة البشرية ويعيشون في حالة من السلام كالتي بدأوا بها حياتهم أول مرة»[1].

ويركّز ماركس في كلامه عن مراحل التطوّر الحتمية وأسبابها المادية والاقتصادية على الانتقال من مرحلة الإقطاع إلى مرحلة الرأسمالية، لأن هذا هو الطور الذي كان قائمًا في وقته، ولأنه هو الذي وقع فيه التغيير الضخم الذي أحدثه اليهود في المجتمع الأوروبي. فيقول إنّ من سمات المجتمع الإقطاعي الزراعي: التدّين، وترابط الأسرة، وسيطرة الرجل على الأسرة بكل أعضائها، أي على الزوجة والأولاد. ويردّ هذا كلّه إلى أسباب مادية واقتصادية، فلا يقول إنه يرجع إلى قيم معنوية، ولا يقول إن هذا، في ذاته، أمر طيّب وفاضل ومستحبّ أو واجب، إنّما هو انعكاس لأوضاع مادية واقتصادية. فالفلّاح، وهو المنتج الرئيسي في المجتمع الزراعي، يضع البذرة في الأرض، ثم لا يستطيع أن يسيطر عليها ولا أن يستعجلها عن موعدها، ولا أن يقيَها من الآفات والتأثيرات الجوية المختلفة. ومن ثم يفترض وجود قوّة غيبيّة، يكل إليها هذا الأمر كّله، الذي يعجز عن التحكم فيه والسيطرة عليه، ويروح يترضّى هذه القوة الغيبية بالعبادات والنسك بالقرابين، لكي ترضى عنه وتبارك زرعه، ولكي يتّقيَ غضبها عليه وانتقامها منه... ومن ثم يكون التديّن قويًا ويكون سمة بارزة للمجتمع الزراعي[2].

ثم إنّ الرجل في المجتمع الزراعي هو المتكسّب، وهو الذي ينفق على الزوجة والأولاد، ومن ثم يسيطر عليهم ويبسط سلطانه، ويكون سلطانه أشدّ ما يكون على الزوجة. فيفرض عليها أن تكون له وحده، ومن ثم تصبح قضّية العفّة والمحافظة على العرض ذات قيمة كبيرة في المجتمع الزراعي. ويفرض على المرأة أن تحافظ على عرضها إرضاء لأنانية الرجل المتكسب المنفق، ويضفي على ذلك ثوب الدين والأخلاق. فتصبح قضية العفة قضية دينية وأخلاقية في حين أنها مجرد انعكاس لوضع اقتصادي معيّن يكون الرجل فيه هو المتكسب من دون المرأة.

وفي الماركسية، إنّه إذا تحوّل الناس إلى المجتمع الصناعي المتطوّر تغيّر الأمر بالكلية. فالعامل هنا غير محتاج لافتراض القوة الغيبية التي كان يلجأ إليها العامل

---

(1) **مدخل إلى المادية الجدلية**، موريس كونفورث، ص271.
(2) **الدين والمادية الجدلية**، أحمد علي حبشي، ص135.

الزراعي، لأنّه يتولّى عمليّة الإنتاج بنفسه، فهو الذي يعالج المادة الخامسة ويشكلها كما يريد... ومن ثم فإنّه بزعم الماركسية التي ثبت فساد زعمها يقلّ التديّن إلى أقصى حدّ في المجتمع الصناعي.

ومن جانب آخر، فإنّ المرأة تستقلّ اقتصاديًا لأنها تعمل وتتكسّب ولا تعود عالة على الرجل كما كانت في المجتمع الزراعي المتأخر، ومن ثمّ يفقد الرجل سيطرته عليها ولا يعود في إمكانه أن يفرض عليها أن تكون له وحده كما كان يفرض عليها في المجتمع الزراعي... فتتحرّر من القيود، وتفقد قضيّة العفّة أهمّيتها في المجتمع الصناعي المتطوّر، لأنه أصبح من حقّ المرأة أن تهب نفسها لمن تشاء من دون سيطرة الرجل عليها[1].

ويتوسّع الماديون في تعزيز مزاعمهم التي تقول، وأيضًا بغير دليل أو برهان سوى مقولات الداروينية، فيرون الوضع في المجتمع الزراعي لم يكن فضيلة ولا شيئًا مرغوبًا في ذاته، إنّما مجرّد انعكاس للطور الاقتصادي، فكذلك الأمر في المجتمع الصناعي لا يعدّ الانحلال في المجتمع الصناعي رذيلة، إنّما هذه وتلك هي السمات المصاحبة لهذا الطور وذاك، ولا وصف في أي الحالين بأنها فضيلة أو رذيلة، إنّما كلّ شيء في إبّانه هو الصواب، لأنه هو الانعكاس الطبيعي للطور الاقتصادي الذي يقرر، وحده، كل العقائد والقيم والمبادئ، فإذا تغيّر الطور لم يعد صوابًا ما كان صوابًا من قبل، إنّما يكون استمراره ظاهرة مرضية ينبغي أن تقاوم وأن تزال. كما ترى المادية أن التديّن أمر طبيعي في المجتمع الزراعي، لا يعيبه أحد ولا يستغربه أحد، ولكنه علامة مرضية في المجتمع الصناعي لا ينبغي أن توجد، وإن وجدت فلا بدّ أن تحارب، لأنها استبقاء لانعكاسات طور لم يعد قائمًا، ومن ثمّ فلا بدّ من إزالتها.

وأن يعجب المرء، فالعجب كل العجب من التفسير المادي للتاريخ الذي يرى أن الحفاظ على العرض أمر طبيعي في المجتمع الزراعي، ومبرّر القول به عندهم أنّه هكذا تفرضه الطبيعة الاقتصادية للطور الزراعي، ومن ثم لا يستغربه أحد ولا يعترض عليه أحد، فإذا انتقلنا إلى المجتمع الصناعي، فقدت القضية أهميتها نتيجة تحرّر المرأة اقتصاديًا وإنفاقها على نفسها. ومن ثم يصبح من يحافظ على أهمية العفّة أو يطالب بالمحافظة عليها رجعيًا لأنه يريد أن يرجع إلى القيم التي كانت مصاحبة لطور اقتصادي

---

(1) العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ص 73.

سابق، انتهى عهده، وصرنا (الماركسيون طبعًا) إلى ما هو أرقى منه حسب سنّة التطور الدائم إلى أعلى. عند الماديين سخف لا ينبغي أن يتّصف به إنسان متطوّر فضلًا عن أنه مستحيل... لأن عقارب الساعة لا يمكن أن ترجع إلى الوراء، ولأن عجلة التطوّر ستسحق كلّ من يقف أمامها وتخمد صوته إلى الأبد. وكذلك الأمر بالنسبة لترابط الأسرة، فيرون أنّه من طبيعة المجتمع الزراعي أن تتكاثر الأسرة وهي في البيت الواحد أو في بيوت متلاصقة متقاربة. لا لأن ذلك فضيلة في ذاته أو شيء مستحسن، لكن لأن ذلك من طبيعة الطور الاقتصادي ومستلزماته. لأن رجال الأسرة كلّها يتعاونون في الزراعة. وكلما كثر أفراد الأسرة زاد إنتاجها الزراعي، فيحقّق ذلك مصلحة اقتصادية للأسرة. أما في المجتمع الصناعي، فكلّ عامل شخصيته مستقلة لا ارتباط بينه وبين غيره من الناحية الاقتصادية، ومن ثم تستقلّ كل أسرة صغيرة، أي الأب والأم والأولاد، في بيت مستقلّ، وكلما كبر أحد الأولاد وتزوّج استقل بأسرته الصغيرة في بيت خاص، ومن ثم، وفي ضوء ذلك التفسير الذي تقول به الماركسية، فإنّ الأسرة الكبيرة تفقد ترابطها. والعجيب أن الماركسية لا ترى في ذلك عيبًا، ولا تخشى عواقبه على الفرد والجماعة، بل وعلى العمليّة الإنتاجية التي هي عصب تفكيرهم. ولماذا تلك النظرة إلى الأسرة وقيمتها الأخلاقية والدينية في المجتمع؟ لأن ذلك في الماركسية هو الانعكاس الطبيعي للطور الاقتصادي القائم. بل إن الأسرة الصغيرة ذاتها في التفسير المادي تتفكّك روابطها بسبب العمل. عمل الرجل والمرأة كليهما، كلّ في مكان، وعدم ارتباط الزوجة بالبيت وتربية النشء، ولا يعدّ ذلك عيبًا في عقولهم ولا رذيلة، لأنه لا توجد في التفكير المادي قيم ثابتة في حياة البشرية، لا توجد فضيلة ثابتة ولا رذيلة ثابتة، إنّما الفضيلة ما يوافق الطور الاقتصادي القائم، والرذيلة ما لا يوافقه. فكما كانت العفّة هي الفضيلة في المجتمع الزراعي، يصبح التحلّل هو الفضيلة في الطور الصناعي، أو هو الأمر الطبيعي على أقلّ تقدير. وكما كانت سيطرة الأب هي الفضيلة في المجتمع الزراعي، يصبح فقدان سيطرة الأب هو فضيلة المجتمع الصناعي أو هو سمته الطبيعية، وكذلك كانت الأسرة المترابطة قيمة من القيم الاجتماعية المستحسنة في المجتمع الزراعي، وتصبح الأسرة المفكّكة، حتى على النطاق الصغير، هي القيمة الاجتماعية المستحسنة في المجتمع الصناعي، أو هي السمة الطبيعية على أقلّ تقدير[1]

فإذا جاءت الشيوعية، وهي بزعم الماديين الماركسيين تعدّ المرحلة الحتمية الأخيرة

---

(1) أصل نظام الأسرة والدولة والملكية الفردية، فريدريك إنجلز، ص120.

في حياة البشرية، في حاجة إلى تعديل جذري في القيم والعقائد والأفكار... لأنه هكذا تتغيّر فقط الصورة الاقتصادية، تلغى الملكية الفردية إلغاء كاملًا وتصبح الدولة هي المالك الوحيد[1]... ولكن القيم التي أنشأها المجتمع الصناعي تظلّ قائمة ويزاد فيها فقط حتى تصل إلى نهايتها، ومن ثمّ تجيء المرحلة التي تقول بها الماركسية وهي إلغاء الدين إلغاءً كاملًا، كما أنه عندهم يقضي على البقية الضعيفة الباقية منه في المجتمع الرأسمالي، لأن مهمته التي يقوم بها هناك، وهي تخدير الكادحين ليرضوا بالظلم الواقع عليهم، تنتهي في المجتمع الشيوعي الخالي من الظلم، فلا يعود للدين حاجة البتّة، وتفكّك الأسرة تفكيكًا كاملًا، لأنها بقيّة سخيفة من بقايا العهود الرجعيّة التي كانت تمارس فيها الملكية الفردية، فتتربّى الأثرة في نفوس الأبوين رغبة في توريث أبنائهم... فالآن وقد ألغيت الملكية الفردية، فالأسرة نشاز في المجتمع الجديد المتطوّر والأولاد ملك الدولة. وهي التي تملكهم ملكية جماعية، وهي التي تنشئهم التنشئة الصحية، وليس لأبويهم إلا ولادتهم لحساب الدولة، وأما العلاقات الجنسية فهي حرة حرية كاملة، لأن البشرية بزعم سخف التفكير الماركسي وبلاهة إدراك فلاسفته عادت، عودًا على بدء، إلى الشيوعية، أي العودة إلى ما كانت عليه البشرية في حالة الشيوعية البدائية التي تزعمتها الماركسية بغير دليل ولا برهان، تتناول حاجات الحياة كلّها على المشاع... وهنا تصل البشرية بزعمهم إلى قمّة التطوّر الذي ليس بعده شيء[2].

الهدف واضح ولا شكّ...

فالنظرية العلمية تدور كلّها حول هذه القيم: الدين والأخلاق والتقاليد لتسخفيها وتسخيف المتمسّكين بها، ووسمهم بالرجعية والجمود والتأخّر، والوقوف في وجه عجلة التطوّر التي ستسحقهم...

إنّها تركّز كما قلنا على عمليّة الانتقال من المرحلة الإقطاعية إلى المرحلة الرأسمالية، التي صاغها اليهود، حسب مخطّطاتهم الشرّيرة بلا دين ولا أخلاق ولا تقاليد مستمدّة من القيم الدينية، فتقول أوّلًا إنه تطوّر «حتمي»، وما دام حتميًا فمن ذا الذي يستطيع أن يقف في طريقه رضي أم أبى؟! وتتحسّر على الأيام الخالية والقيم الدارسة أم تسخط عليها؟! ثم تقول ثانيًا إنه تقدّم إلى الأمام... تقدّم إلى أعلى...

---

(1) أصل نظام الأسرة والدولة والملكية الفردية، فريدريك إنجلز، ص228.

(2) التعاليم اللينينية وطرق التطوّر أمام الدول المستقلة حديثًا، فلاديمير فيودروف، ص38.

حسب سنّة التطوّر التي تدفع بالكائن الحيّ دائمًا إلى الرقيّ! فمن كانت في نفسه حسرة على ما فات، أو ضيق بالتطوّر، فليعدل من ذات نفسه، وليتمشَّ مع التطوّر، ولينطلق مع التيار، فذلك أروح للنفس والأعصاب!

إنّها تناول بالذات عمليات التحطيم التي قام بها اليهود في المجتمع الجديد الذي ولد بين أيديهم، فشكّلوه على هواهم، فتبارك هذه العلميات بالذات.

قام اليهود بتحطيم الدين في دنيا العلاقات الاجتماعية والسياسية، وفي عالم التحريف والوضع والدس الفكري، فيجيء كارل ماركس ليقول بصورة عملية إنّ الدين قد باد تلقائيًا من جراء التطوّر الحتمي الناشئ من الانتقال من طور اقتصادي إلى طور متقدّم، وإنّ الدين خرافة لا تليق بالإنسان «الصناعي المتطور»، وإنه قد أخلى مكانه لما هو خير منه وهو العلم، وإنّ التمسك به أو الرجوع إليه أو الدعوة إليه، نشاز غير متجانس مع «طبيعة المرحلة التطوّريّة التي قطعها الإنسان إلى الأمام... وذلك فضلًا عن تشويه صورة الدين بأنه مخدّر يستخدمه الإقطاعيون والرأسماليون لتخدير الجماهير الكادحة عن المطالبة بحقوقها والقيام بالثورة المقدّسة، مستغلًا في ذلك واقع الدين الكنسي ومعمّمًا إيّاه على كلّ الدين».

وقام اليهود بتحطيم الأخلاق، أخلاق الجنس بصفة خاصة، وأشاعوا الفوضى الجنسيّة والانحلال، وحاربوا قيد العفّة الذي يحول بينهم وبين تنفيذ مخطّطاتهم الواسعة لتحويل الآدميين إلى دواب تدور في طاحونتهم، فيجيء فيلسوفهم فيقول إن قضية العفّة إنّما أخذت أهمّيتها من أنانية الرجل في المجتمع الزراعي المتأخّر، باعتباره هو المتكسّب والمنفق، ثم وضع عليها الدين والأخلاق ليعطيَها أهمية زائدة خدمة لأنانيته، وإنها فقدت أهميتها الزائفة في الحسابات الماركسية بصورة تلقائية نتيجة التطوّر الحتمي، وحلّتْ محلها فضيلة من نوع آخر في المجتمع المتطوّر، هي فضيلة تحرّر المرأة.

وقام اليهود بتحطيم الأسرة، لأن الأسرة أحد القيود التي تمنع التحلّل الخلقي أو تبطئ عجلته، وتبطئ بالتالي عملية تسخيرهم الأمميين لشعب الله المختار، فيجيء فيلسوفهم فيقول: إن ترابط الأسرة كان مجرد انعكاس لوضع اقتصادي متأخّر هو الوضع الزراعي الإقطاعي، وإنّها فقدت ترابطها، تلقائيًا، من التطوّر الحتمي الدافع إلى الأمام، ومن ثم لا تستحقّ البكاء عليها ولا التحسّر، إنّما الأولى السير مع عجلة التطوّر والرضا بالطور الموجود.

أ ـ فلسفة التفسير المادي للتاريخ في الماركسية

إذا سأل الباحثون غير الماديين فلاسفة ودهاقين المادية التاريخية: كيف ولماذا جاءت أطوار التاريخ الإنساني عندكم بهذا الشكل الذي اعتمد أطوارًا خمسة كأشكال اجتماعية مرّت بالتاريخ الإنساني ممثّلة فيما أسميتموه: المشاعية البدائية، ثُمّ الرقّ، ثم الإقطاع، ثم الرأسمالية ثم الشيوعية الموعودة؟ فإنّ سذاجة بل وبلاهة التفكير المادي تطالع الباحثين ممثّلة فيما خلاصته أن هذه الأشكال الاجتماعية الإنتاجيّة المتطوّرة وجدت منذ آلاف السنين، حيث كان الناس يعيشون في حالة وحشيّة، يأكلون ممّا يجدونه في الطبيعة من نباتات صالحة للاستهلاك كالخضر والفواكه، ثم اكتشفوا مصادر جديدة للغذاء باكتشافهم النار، وبعد ذلك استخدموا العصا والحجارة غير المنحوتة، وكانت أوّل أدوات استخدمها الإنسان البدائي، ثم اخترع الرمح الحجري المسنون والسهم الحجري واستخدمه في صيد الحيوانات. وتدرّج الإنسان في اختراع الأدوات، ولكنّه مع ذلك بقي ضعيفًا في مواجهة قوى الطبيعة، وسبب ذلك راجع إلى عدم استقرار الغذاء ودوامه، فلم يتمكن من ادّخار قوته. ويسترسل دعاة المادية فيقولون: وكان البشر يعيشون في قبائل مؤلّفة من عدة بطون تجمعهم صلة القربى، ولم يكن لديهم تملّك خاص لأدوات الإنتاج، وكان الغذاء مشتركًا بينهم.

وفي تقرير هذا الافتراض التاريخي يجيب إنجلز ويقول بغير ما برهان أو دليل: «وكانت جامعة البيت مشاعية تضمّ عدّة أسر، وفي أغلب الأحيان أسرًا كثيرة ولا سيّما على شاطئ أمريكا الشمالية الغربي، لدى الهيدائي القاطنين في جزر كوين شارلوت، تضمّ بعض الجماعات البيتيّة 700 شخص تحت سقف واحد... أمّا بين النوتكين فكانت قبائل بأسرها تعيش تحت سقف واحد»[1].

ويواصل الماديون المتأخرون افتراضات ماركس وإنجلز فيقولون إن ماركس وإنجلز قد برهنا على أن المشاعية البدائية كانت الشكل الأول للمجتمع، ثم وصل العالم الأمريكي مورغان بعد ذلك بثلاثين سنة، وبصورة مستقلة عن أبحاث ماركس وإنجلز إلى النتيجة نفسها، بعد أن أجرى دراسة مطوّلة على القبائل المتوحّشة وشبه المتوحشة في أمريكا وجزر المحيط الهادي.

وفي سلسلة المزاعم المادية للتدليل والبرهنة على ما يقول به الماديون من الأطوار

(1) أصل نظام الأسرة والدولة والملكية الفردية، فريدريك إنجلز، ص251.

الخمسة في تاريخ وتطوّر المجتمعات الإنسانية يجيء المدعو سيغال ويقول:

وما تزال بقايا المشاعية البدائية موجودة حتى أيامنا هذه لدى عدد من الشعوب في شكل مشاعية بدائية، تملك الجماعات الزراعية فيها الأرض ملكًا مشتركًا، وتوزّع حصصًا منها على أعضائها للتصرّف بها بصورة مؤقّتة. وليس يمكن بعد هذا أن يوضع موضع الشكّ وجود المشاعية البدائية كنقطة بدء في تطور الشعوب كلّها[1].

ثم يقول بغير ما حياء أو عقل:

يزعم أعداء الشيوعية، أنّ مجتمع المشاعية البدائية لم يوجد قط، على دعواهم، وأن الملكية الخاصة وانقسام المجتمع إلى طبقات كانا موجودين منذ وجد المجتمع، ويسعى هؤلاء جهدهم ليظهروا أن الملكية الخاصة لا تنفصل عن طبيعة الإنسان ذاتها، وأنه لا يمكن لملكية من نوع واحد أن توجد، وأنّ المجتمع كان دائمًا منقسمًا إلى طبقات، وأن مجتمعًا من دون طبقات هو فرضية لا يمكن تصورها، وأنّ إنكار وجود المشاعية البدائية هو من مصلحة البرجوازية وعملائها في نضالهم ضد الشيوعية الحديثة[2].

وعلى درب المزاعم أيضًا بأنّ كتّاب ومؤرّخي المادية التاريخية يقولون في محاولة إثبات علمية ما ذهب إليه فلاسفة المادية من القول بالأطوار الخمسة متأثرين فيما يقولونه بالتصنيف التاريخي لمملكة الحيوان، التي قال بها داروين بحكم ريادته العلمية المدعاة للفكر المادي: «... كان القطيع البدائي أوّل شكل انتقالي للمجتمع الذي حدث فيه تكوين الإنسان، ولقد ظهر ذلك القطيع عندما انفصل الإنسان عن عالم الحيوان وبدأ بإنتاج أدوات العمل، وما زال باقيًا إلى أن تكوّنت ملامح الإنسان الحديث نتيجة لتطوّرها التدريجي البطيء»[3].

وبإهمال شديد لحقائق التطوّر الإنساني القائم على إبداعات وريادات أصحاب العقول والضمائر، الذين دفعوا، من خلال ما حباهم الخالق به من نعمة البصر والإدراك والتأمّل، فابتكروا واخترعوا، يزعم المفكّرون الماديون أنّ الناس لو عاشوا فرادى لما استطاعوا أن يخترعوا أدوات الإنتاج البدائيّة، التي كافحوا بواسطتها ضدّ

---

(1) لمحة عن تطوّر المجتمع منذ بدء التاريخ، سيغال، ص15 وما بعدها.
(2) المرجع نفسه، ص15.
(3) المادية التاريخية، ف. كيلي و م. كوفالزوف، ص335.

الطبيعة. إذًا، فوجود نظام مشاعي كان ضروريًا للمجتمع الإنساني الأوّل.

وفي تقرير هذه المفتريات يقول المادي سيغال: «لقد كان هذا النظام المشاعي البدائي ضروريًّا للمجتمع الإنساني في تلك المرحلة من التطوّر. فلقد كان من المستحيل على المجتمع لو عاش أفراده حياة منعزلة مبعثرة أن يخترع الأسلحة والأدوات البدائيّة، وأن يحسّنها فيما بعد، ولم يستطع الناس أن يحرزوا انتصاراتهم الأولى في ميدان الكفاح ضدّ الطبيعة إلّا بفضل حياتهم التعاونية. لقد كان اتحادهم في بطن مشاعي هو قوّتهم الرئيسيّة.

ولقلّة الموارد الغذائية، لم يكن هناك استغلال في المجتمع المشاعي البدائي، لأن الاستغلال لا يوجد إلّا إذا استطاع الإنسان أن ينتج ما يكفيه ويكفي الآخرين أيضًا على حدّ ما يذهبون إليه»[1].

كما تزعم المادية أن المشاعي لم يكن ينتج أفراده إلا الضروري من الأشياء التي يحتاجون إليها في يومهم. وكان العمل فيما يقولون مقسّمًا بين الرجل والمرأة، هذا التعاون في المجتمع البدائي وعدم الاستغلال لم يكن نابعًا عن وعي منهم وإرادة، بل تشكّل وتطوّر بصورة طبيعية.

وفي ذلك يقول سيغال: «لقد كان مستوى تطوّر قوى المجتمع المنتجة هو الذي يحدد ظروف النظام المشاعي البدائي، ومن الخطإ التصوّر أن الناس البدائيين هم الذين أوجدوا هذا النظام عن وعي منهم، فلقد تشكّل وتطوّر بصورة طبيعية، ومن دون علاقة بإرادة الناس ووعيهم»[2].

ويترتب على ما يقوله الماديون اعتقادهم أنه نتيجة لتطوّر أدوات الإنتاج وتحسينها، واختراع أدوات جديدة، وظهور تربية المواشي، وظهور الزراعة، أن يؤدي ذلك الشكل إلى تغييرات في علاقات الإنتاج، ومن ثم يجيء الزعم الماركسي أنه بإدخال تربية المواشي تكون قد ظهرت أوّل مرحلة تاريخية عندهم لتقسيم العمل، ولماذا ذلك؟ يقولون: لأن أصحاب المواشي بدأوا يستفيدون من لحمها وألبانها وصوفها، بينما القبائل الأخرى التي لا تربّي المواشي محرومة من هذه المنتجات. وظهر نتيجة لذلك ما يسمّى بنظام المقايضة المنظّم، وهو تبادل سلعة بسلعة أخرى.

---

(1) لمحة عن تطوّر المجتمع منذ بدء التاريخ، سيغال، ص9.
(2) الموضع نفسه.

ثم ظهرت الزراعة واختراع الأدوات الجديدة ونول الحياكة وصهر الفلزات، كلّ هذا أدّى إلى تفسّخ نظام المشاعية البدائية. وعند هذا المستوى من التفكير تبرز المعتقدات الجدلية فيقول أصحاب كتاب المادية التاريخية: «ومع ظهور الإنتاج الفردي، ظهر التناقض بين الملكية الاجتماعية والطابع الفردي لعملية الإنتاج، هذا التناقض الذي يحلّ عن طريق القضاء على الملكية الاجتماعية، وظهور الملكية الخاصة لوسائل ومواد الإنتاج، وهذه هي الأسباب الرئيسية التي أدّت إلى القضاء على النظام البدائي كحتمية تاريخية طبيعية»[1].

وفي ظلّ الاعتقاد بدور التناقض الذي سبق لنا إثبات فساده، تعمل العلاقات بين الأطوار والأشياء عملها. ذلك أنه في المادية، بعد ظهور الملكية الخاصة وتلاشي المشاعية البدائية التي يقولون بها، يظهر عند الماديين أوّل تقسيم للعمل تحت وطأة المصالح الاقتصادية، والتي تشكّل في الفكر المادي أسس التعامل بين الطبقات البشرية. وهذه المصالح الاقتصادية هي التي تشكّل مسار المعتقدات الاجتماعية في الفكر المادي. وفي ذلك يقول مؤلفو أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية: المصالح الأساسية للفئات الاجتماعية والطبقات البشرية هي أوّلًا، وقبل كلّ شيء، مصالح مادية اقتصادية، تحدّد في نهاية الأمر المصالح السياسيّة والقانونيّة والأخلاقيّة والدينيّة والجماليّة والعلميّة والفلسفيّة وغيرها[2]. وما الطبقات والعلاقات في الفكر المادي؟ يجيب لينين بأنها مجموعات كبيرة من الناس تتميّز بمكانها في نظام الإنتاج الاجتماعي المحدّد تاريخيًا، وبعلاقاتها التي تثبت في الغالب، وتصاغ في القوانين بوسائل الإنتاج، وبدورها في التنظيم الاجتماعي للعمل، وبالتالي أساليب حصولها على ذلك النصيب من الثروة الاجتماعية الذي تمتلكه ومقاديره[3].

إنّ الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في التفسير المادي للتاريخ، هي الأساس الاقتصادي الذي تقول به الماركسية لانقسام المجتمع إلى طبقات، واستغلال مالكي وسائل الإنتاج للكادحين، لأنّ تطوّر قوى الإنتاج وتقسيم العمل ونموّ الإنتاج، يبرز المنطلقات الاقتصادية لظهور الطبقات، التي أوّل ما نشأت عن طريق تقسيم الجماعة البدائية إلى فئات طبقيّة، فتشكّلت الطبقة المسيطرة من تلك الأسر التي كانت تقوم

---

(1) المادية التاريخيّة، ف. كيلي وم. كوفالزوف، ص1961.

(2) أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، سبركين وياخوت، ص162.

(3) المصدر نفسه، ص169.

بالوظائف الاجتماعية، وتستخدم سلطتها من أجل تجميع الثروة بين أيديها. وكان أوّل تقسيم طبقي للمجتمع هو تقسيمه إلى فئتين: فئة الأرقّاء وفئة الأسياد. وبعدها صار التاريخ البشري مسرحًا للصراع الطبقي. يقول ماركس: «منذ تلاشت الملكية الجماعية للأرض في العصور البدائية، كان التاريخ بكامله تاريخًا لصراع الطبقات»[1].

وفي المعنى نفسه وتقريره يذهب كونفورث إلى القول: «إنّما صار تاريخ الإنسان فقط هو تاريخ الصراع الطبقي لتغيير ظروف الإنتاج مع نشوء الزراعة، ثم التغير الهائل في المجتمعات الرأسمالية»[2].

ومن قبل تطوير هذا الزعم المادي كان ماركس يقول مقرّرًا وزاعمًا بغير ما دليل سوى الأسس الواهية التي اعتمدها من الداروينية: «إنَّ أفكار الطبقة السائدة هي في كلّ عصر الأفكار السائدة أيضًا، يعني أن الطبقة التي هي القوّة المادية السائدة في المجتمع، هي في الوقت ذاته القوّة الفكرية السائدة. إنّ الطبقة التي تتصرّف بوسائط الإنتاج المادي، تملك في الوقت ذاته الإشراف على وسائط الإنتاج الفكري، بحيث إنّ أفكار أولئك الذين يفتقرون إلى وسائط الإنتاج الذهني تخضع من جراء ذلك لهذه الطبقة السائدة»[3].

وعلى ما تذهب إليه المادية الماركسية يكون الصراع حتمًا في المجتمع القائم على التقسيم الطبقي. لأنّه، بزعم الماركسية، تنشأ العلاقات السياسية وفقًا للوعي بنضال الطبقة في ضوء كلّ مرحلة. يعبّر عن مزاعم هذا المعتقد المادي قول كتّاب وفلاسفة المادية التاريخيّة: «إن العلاقات السياسية ـ بخلاف العلاقات الاقتصادية المادية ـ التي لا تنشأ من خلال وعي الناس، تنشأ وفقًا للإيديولوجية السياسية كذلك»[4]. وقد انطلق أصحاب المادية التاريخية، من قول ماركس: «إنّ كل نضال طبقي هو نضال سياسي. وإنّ السمة الأساسية لكل مجتمع قائم على أساس الصراع الطبقي هو وجود طبقة مظلومة داخل هذا المجتمع»[5]. ولا حلّ في الماركسية إلّا بالصراع وبالدم، فإنّه، لكي يتحقّق تحرير هذه الطبقة المظلومة، لا بدّ من بناء مجتمع جديد يقوم على أكتافها هي

---

(1) الماركسية تفسير وتعريب، إحسان مراش، ص33.

(2) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورث، ص31.

(3) الإيديولوجية الألمانية، كارل ماركس وفريدريك إنجلز، ص57.

(4) المرجع نفسه، موريس كورنفورث، ص271.

(5) المرجع نفسه، ص247.

نفسها. ولماذا ذلك في الماركسية؟ يجيب ماركس: «إنّ كلّ وسائل الإنتاج، وإنّ أعظم قوّة منتجة، هي الطبقة الثورية نفسها»[1].

وبنفس النهج المادي في دراسة التاريخ، يتناول الماديون موضوع الرقّ نظامًا وتاريخًا، فيرون أنه على أثر تفسّخ نظام المشاعية البدائية، نتيجة لضغط القوى المنتجة التي أوجدها، وظهور الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج التي هي مصدر الفوارق الاقتصادية بين الناس، والتي نشأ عنها ظهور طبقة مستغلّة تسعى إلى الاستغلال للإنسان ومنتوج عمله، كان لا بدّ من تحويل الإنسان نفسه إلى وسيلة عمل وإرغامه على العمل لدى الآخرين.

جاء نظام الرق أوّل أشكال الاستغلال وأكثرها وحشية وقسوة. يقول إنجلز: «إنّ تطبيق العبودية في الظروف التي كانت سائدة في ذلك الحين قد كان خطوة كبرى إلى الأمام، ذلك أنه من الحقائق الواقعة أن الإنسان قد انبثق من الحيوانات، وبالتالي فلم يكن له بدّ من استخدام وسائل بربرية»[2]. هكذا طرح الماديون قضيّة الرقّ بزعم أنه نظام نشأ من طريقين: طريق الحروب والإغارة، وكان المغلوب في الحرب يتحوّل إلى رقيق، ولكن هذا المصدر لا يكفي وحده في تفسيرات الماديين، بل لا بدّ من مصدر آخر للرقّ. ما هو هذا المصدر في حسابات وفهم الماديين له؟ إنّه التجارة. ويقولون: ظهرت التجارة لزيادة تقسيم العمل والتبادل. حيث كان التجار يستفيدون من عزلة المنتجين الصغار عن السوق، فيشترون منهم السلع بأسعار متدنّية، ويبيعونها مرة أخرى بأسعار مرتفعة. ونتيجة لنموّ الإنتاج السلعي والتبادل النقدي، ظهر الإقراض الربوي، وظهر استعباد المدين عن طريق الديون. وفي ذلك يقول ماركس:

«كان الصراع الطبقي في المجتمع القديم، وبالدرجة الأولى، صراعًا بين الدائنين والمدينين، وقد انتهى في روما إلى زوال المدين من طبقة العامة وتحوّله إلى عبد»[3].

فقد كان المدين الذي يثقل كاهله الدين نتيجة للإقراض الربوي الفاحش، يضطر لبيع والده أو ابنه أو نفسه رقيقًا لأجل سداد دينه.

وفي ظلّ التفسيرات المادية، فإنّهم يرون أنّ معاملة الرقيق كانت تتمثّل في أن العبد كان ملكًا مطلقًا لسيّده، يتصرّف به كالسوائم. كان سيّده يستطيع قتله من دون أن يناله

---

(1) بؤس الفلسفة، كارل ماركس، ص179.
(2) ضدّ أنتي دوهرنغ، إنجلز، ص217.
(3) لمحة عن تطوّر المجتمع منذ بدء التاريخ، سيغال، ص17.

عقاب، وكان محرومًا من جميع الحقوق المدنيّة. ولم يكن من صالح السيّد أن يكون عبده متزوّجًا أو صاحب أسرة، وقد كان العبد يستغلّ استغلالًا بشعًا ممّا يؤدّي إلى إتلاف قوّته سريعًا، فإذا عجز عن العمل قُتل، وكان من الضروري استبدال الميت بغيره. فكانت الحروب أعظم مصدر للرقّ، وكثيرًا ما تمرّد العبيد نتيجة للمعاملة القاسية، كثورة أسبارتاكوس من سنة 73 إلى سنة 71 ق.م. ولكنّها انتهت كلّها إلى الفشل. ونتيجة للمعاملة القاسية، تولّد عند العبيد التمرّد وبغض العمل، وفي ذلك يقول إنجلز: لكن هذه العبوديّة المشرفة على الموت، كانت ما تزال من القوّة، بحيث تجعل كل عمل من أعمال الإنتاج يبدو وكأنّه عمل عبودي وضيع لا يليق بمقام الرومان الأحرار. ثمّ تذهب الماركسية فتشوّه بعض القيم الإنسانية التي ساهمت في حلّ مشكلات التاريخ، خاصة منها ما كان يتّصل بالجانب الإنساني، فيقول إنجلز: «إنّ المسيحية ليست مسؤولة قطّ عن هذا الزوال التدريجي للعبودية القديمة، إذ هي قد جنت من ثمار العبودية في الأمبراطورية الرومانية خلال قرون من الزمن، ولم تفعل فيما بعد شيئًا، لا لمنع المسيحيين من المتاجرة بالرقيق سواء الألمان في الشمال، أم تجار البندقية على البحر الأبيض المتوسط، ولا لحظر التجارة بالرقيق الزنوج في السنين الأخيرة، وإنّما زالت العبودية لأنّها لم تعد تدرّ ربحًا قطّ. لكنّها بزوالها خلّفت وراءها لسعتها السامة، وذلك بوسمها عمل الأحرار في الإنتاج بميسم الضعة، فكان ذلك بمثابة الزقاق المسدود الذي وجد العالم الروماني نفسه فيه. كانت العبودية مستحيلة من الناحية الاقتصادية، وكان عمل الأحرار مستهجنًا من الناحية الأخلاقية، لم يعد في وسع الأوّل أن يظلّ أساس الإنتاج الاجتماعي، وكان الأخير ما يزال غير قادر على أن يكون أساسًا لهذا الإنتاج. لم يكن ينفع في هذه الحال سوى ثورة كاملة»[1]. هذا وترى المادية الماركسية أنه نتيجة لتطوّر القوى المنتجة، وتحسين عملية صهر المعادن وصناعة الحديد، وانتشار المحراث الحديدي ونول النسيج، وتطوّر زراعة الأرض، وإدخال أدوات جديدة أكثر صلاحية، كان الوضع يتطلّب تغييرًا في علاقات الإنتاج في مجتمع عهد الرقّ. وفي تقرير هذا المنهج المادي في تفسير أطوار التاريخ يقول سيغال: «كان نظام الرقّ شكلًا اجتماعيًا ضروريًا من أشكال تطوّر القوى المنتجة في مرحلة معيّنة من مراحل التاريخ، ولكن هذا التطوّر كان بدوره سببًا لانحطاط هذا النظام»[2]. وقد انتهى

---

(1) أصل نظام الأسرة والدولة والملكية الفردية، إنجلز، ص237.

(2) لمحة عن تطور المجتمع منذ بدء التاريخ، سيغال، ص21.

نظام الرقّ من وجهة نظر الماركسية المادية حين أصبح هذا النظام مناقضًا لطابع قوى الإنتاج، ولأجل بناء الاقتصاد من جديد، لا بد من علاقات إنتاجية جديدة. ونتيجة لعلاقات الإنتاج الجديدة، جاء النظام الإقطاعي، وحلّ محلّ نظام الرقّ، ويوجد بين النظامين تشابه من حيث كونهما يعتمدان على أدوات إنتاجية ضعيفة، كما أنّ تطوّر المجتمع فيهما يتمّ ببطء شديد. هذا وترى الماركسية أنّ النظام الإقطاعي يتميّز بأنّ علاقات الإنتاج فيه قائمة على ملكية الإقطاعي للأرض كوسيلة رئيسيّة للإنتاج وقيام ارتباط الفلاحين بالإقطاعيين داخل حدود معيّنة. ويشتغل الفلاح لحساب السيّد الإقطاعي، ولكنّه يمتلك قطعة أرض خاصة به، وله نصيب معيّن من المنتوج الضروري لتجديد قوّة عمله يستفيد منه هو وعياله. يقول أصحاب كتاب المادية التاريخية: «ولهذا، فإنّ تجديد القوّة العاملة هنا لم يكن مرتبطًا بالحرب بصورة حتميّة، ولم يكن ذا طابع وحشي كما كان في نظام عهد الرقّ»[1]. ولذا كان، وعلى ضوء ما تذهب الماركسية، نصيب الفلاح من المنتوج لا يذكر، وكان دائمًا معرّضًا للجوع والمرض والشقاء، وكان مصيره مرتبطًا باستبداد الإقطاعي. كما تقول الماركسية إنّ الفلاح في هذا المناخ لم يكن يتمتّع بأيّ حقّ سياسي، وقد كان مجبرًا على العمل مجّانًا أيامًا معيّنة من الأسبوع، وتسليم جزء من محصول أرضه إتاوة لسيّده الإقطاعي، وكان الفلاح يملك حقّ ترك سيّده لينضمّ إلى سيّد آخر، ولكنّه لا يستطيع أن يفلت من السيادة الإقطاعية.

ونتيجة للظلم الاقتصادي الفاحش، وحرمان الفلاحين من حقوقهم حرمانًا كاملًا، بدأ الفلاحون النضال ضد الإقطاعيين، فكان النضال في بداية الأمر على شكل هروب من الإقطاعيين، ثم تدرّج إلى انتفاضات مسلّحة، ولكنها باءت بالفشل لقوّة الإقطاعي أوّلًا، وعدم تنظيم الفلاحين وتحديد أهداف سياسية واضحة لهم ثانيًا[2].

ولمّا كان طابع الإنتاج بدائيًا ولا يعتمد على الآلات، وتطوّر المبادلات التجارية ضعيفًا، وطرق المواصلات صعبة وسيّئة، اضطرّت المدن لأجل الحصول على الحكم الذاتي أن تخوض نضالًا قاسيًا ومريرًا. وفازت أخيرًا بالحكم الذاتي، وكان لها حامياتها الخاصة، وكان الحرفيون متكتّلين في هيئات حرفية استدعى وجودها إيجاد مستودعات مشتركة، وضرورة مراقبة الأسعار ونوع المصنوعات بغية المزاحمة، لذلك

(1) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورث، ص168.

(2) الموضع نفسه.

كانوا محتاجين للدفاع ضد الإقطاعيين. ونتيجة لتطوّر التبادل، أخذ استغلال الفلاحين يشتدّ من قبل الإقطاعيين، وكلّما استطاع الإقطاعي شراء الأسلحة لتقوية رجاله، ازدادات الإتاوات؛ وقد كان الإقطاعيون الكبار يفرضون المكوس على التجارة التي تمرّ في أراضيهم، ونتيجة للضغط الشديد هرب الفلاحون إلى المدن، وكانت هذه الزيادة البشريّة تنفع المدن في نضالها ضدّ الإقطاعيين، ولكنّها أخيرًا بدأت تهدّد الحرفيّين بسبب المنافسة الشديدة، ونشأ الصراع بين الحرفيّين والتجار، وجاءت الاكتشافات الجغرافية فدفعت التجارة بقوّة إلى الأمام، وظهر نظام العمل اليدوي، وظهر التقسيم الاجتماعي للعمل، وأصبح العامل يبيع قوّة عمله.

وقد نشأت السلطة المركزية، وحلّت الجيوش الملكية محلّ الجيوش الإقطاعية، وأضيفت على الفلّاح إتاوات أخرى لسدّ نفقات الدولة الإقطاعية الجديدة، وتحوّلت الإتاوات من عينيّة إلى نقديّة بعد ظهور التعامل بالنقود التي ظهرت على المسرح مؤخّرًا. وصار الفلاح، لأجل الحصول على المال اللازم لسدّ هذه النفقات يبيع منتوجاته في السوق، فوقع من جديد في قبضة المحتكر والمرابي.

وكانت الطبقة المسيطرة في النظام الإقطاعي هي طبقة الملّاك الكبار ورجال الدين النصراني، وكانت الدولة تتمتّع بنظام الحكم المطلق، وكان الدين من الناحية الإيديولوجية هو صاحب السيادة وحده. يقول أصحاب المادية التاريخية: «إنّ الدولة والكنيسة هما الجهازان الجبّاران المسيطران على المجتمع واللذان يحميان مصالح الطبقة المسيطرة»[1].

وحين أصبح النظام الإقطاعي عقبة في وجه كلّ تطوّر لاحق في الإنتاج الجديد، وأخذت العلاقات الإنتاجية الرأسمالية تظهر وتتطوّر مع نموّ قوى الإنتاج الجديدة نتيجة لعدة عوامل، منها الاكتشافات الجغرافية وزيادة التجارة، وحين أصبح الرأسمالي يستغلّ العامل، نتيجة لهذا كلّه، انهار نظام الإقطاع وانفجرت الثورات البرجوازيّة الرامية إلى هدم النظام الإقطاعي، وإفساح المجال أمام تطوّر الرأسمالية. وفي ذلك يقول سيغال:

«وهكذا نرى أن الإقطاعية التي كانت متوافقة عند نشأتها مع مستوى القوى المنتجة في المجتمع، صارت متناقضة مع القوى المنتجة المتنامية، وصار إلغاؤها ضرورة تاريخية»[2].

(1) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورث، ص169.
(2) لمحة عن تطوّر المجتمع منذ بدء التاريخ، سيغال، ص33.

وفي ضوء مقولات الفكر المادي وتفسيرات الماركسية للتطوّر التاريخي، فإنّ نظام الإقطاع الذي يقولون به كان عائقًا أمام تطوّر القوى الإنتاجية، حيث كانت الملكيّة الإقطاعية والإتاوات والقيود على التجارة عائقًا في تطوّر الزراعة والصناعة، اللتين كانتا تستخدمان اختراعات جديدة تحتاج إلى أيدٍ عاملة بالأجر. وفي ضوء الفكر المادي، كان الإنتاج في البداية ضعيفًا ويستهلك محليًا، وكان التبادل ضعيفًا أيضًا. وفي القرن الثاني عشر ظهر في أسواق المدن فائض الإنتاج، ونشأت طبقة تخصّصت في بيع السلع وشرائها هي طبقة التجّار الذين كانوا بالمنظور المادي طلائع الطبقة البرجوازية، الذين كانوا يشترون الرقيق ليعملوا عندهم، وتكوّنت طبقة العمال المأجورة من الفلاحين المفلسين أو المضطهدين الهاربين من الإقطاعيين، أو الصناع اليدويّين الذين قضت عليهم المضاربة، فانتقلوا من عبوديّة الإقطاعي إلى عبودية البرجوازي، فاضطرّوا لكي لا يموتوا جوعًا إلى بيع قوّة عملهم إلى الطبقة الجديدة التي شكّلت الكيان السياسي الذي اصطدم فيما بعد بالإقطاع في القرن الثامن عشر في ذروة الثورة الصناعية.

ب - مرحلة الرأسمالية بالمنظور المادي

حول نشأة الرأسمالية وعامل ازدهارها، ترى الماركسية أن الرأسمالي أصبح يملك وسائل الإنتاج، ويملك البضائع المصنّعة من قبل العمال، والعامل لا يأخذ إلّا أجرًا زهيدًا يعادل ثمن قوّة عمله، والقيمة الزائدة المنتجة هي لصالح الرأسمالي الذي يسعى للحصول على أكبر قدر من الربح، لذلك فهو تحت ضغط المنافسة، يحاول زيادة الإنتاج، ويسعى إلى إدخال آلات جديدة تساعد على تحسينه ورفع مستواه، ويستغلّ العمال بشدّة، ولكن خطوة إلى الأمام في الإنتاج هي في الوقت نفسه خطوة إلى الخلف بالنسبة إلى الطبقة المضطهدة.

وفي تحليل طبيعة هذا الأسلوب يقول أصحاب أصول الفلسفة الماركسية: «ولهذا كانت مصلحة الرأسمالي في تحديد العمل اليومي، كما أن مصلحة البروليتاري في تقصيره، فإذا وجب ثلاث ساعات لإنتاج قيمة تساوي ما تتطلّبه تغذية قوّة العمل عند العامل، وإذا كان هذا العامل يبدأ عمله في الساعة السادسة صباحًا، فإنّه منذ التاسعة يعمل لمصلحة الرأسمالي، فإذا عمل من دون انقطاع وانتهى من عمله الساعة 14، فإنّه يكون قد عمل خمس ساعات لمصلحة الرأسمالي»[1].

---

(1) أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر ورفيقاه، ص72.

ومن قبل كان إنجلز يقرّر المنظور نفسه لطبيعة عمل الرأسمالية فيقول: «ولمّا كان استغلال طبقة من قبل طبقة أخرى هو أساس الحضارة، فإنّ نموّها كلّه يسير في تناقض مستمرّ كلّ خطوة إلى الإمام في الإنتاج هي في الوقت ذاته خطوة إلى الوراء في أحوال الطبقة المضطهدة، أي الأكثرية العظمى، كلّ ما هو خير للبعض لا بدّ أن يكون شرًا للآخرين، كلّ تحرّر جديد لإحدى الطبقات يعني دائمًا اضطهادًا جديدًا لطبقة أخرى. وأعظم دليل على هذا نجده في إدخال الآلة، التي يعرف العالم بأسره آثارها الآن»[1].

إنّ المادية الماركسية ترى، وهي بصدد التفسير المادي للتاريخ، أنّ الضرورة الاقتصادية هي التي تربط العامل بالرأسمالي بصورة قويّة، لأنّه لا يستطيع الهروب من الرأسمالي، فلا بدّ للعامل أن يختار بين العمل لحساب الرأسمالي أو الموت جوعًا. والرأسمالية تحتاج إلى السوق الواسعة من أجل تصريف الإنتاج، فأنشأت لأوّل مرّة نظامًا اقتصاديًا عالميًا واحدًا وسوقًا عالميّة واحدة. أي أنه، وعلى ضوء ما يقول الماديون: «ولأوّل مرة في التاريخ تنشئ الرأسماليّة نظامًا اقتصاديًا عالميًا واحدًا، وسوقًا عالميّة واحدة، وتجرف شعوب العالم جميعًا مع تيّار التطوّر الرأسمالي»[2].

وكان على الرأسمالية، بزعم التفسير المادي للتاريخ، أن تطوّر التقسيم الاجتماعي للعمل على نطاق واسع. فظهر المعمل الرأسمالي المجهّز بالوسائل الآلية الضخمة، وزادت البضاعة المنتجة، وتطوّرت وسائل المواصلات، كلّ هذه لإيجاد السوق العالمية للاقتصاد الرأسمالي. يقول كونفورث: «والسمة الأساسية لزيادة قوى الإنتاج التي نشأت في إطار الرأسمالية هي تشريك العمل، فلقد حلّت محلّ الإنتاج الفردي الصغير قوّة العمل الاجتماعي، الذي يتعاون الناس فيه معًا في منشآت إنتاجية كبيرة تستخدم آلات تعمل بالطاقة. لكن هذه السمة تعوقها علاقات الإنتاج الرأسمالية التي تجعل التاريخ ملكًا للرأسماليين، وتجبر الإنتاج الاجتماعي على أن يخدم الربح الخالص[3] تنشأت اجتماعية الأمة، وحلّ الحكم البرجوازي الدستوري محلّ الحكم الملكي المطلق. وتقدّر قيمة الفرد في المجتمع البرجوازي الذي سيطر عليه رأس المال بمقدار رأسماله، وأساس المساواة في هذا المجتمع هي المساواة الاقتصادية، والدين النصراني المحرّف يستمرّ في أداء دوره المهمّ في عمليّة استعباد الجماهير، لكنّه لم يعد يسيطر على الوعي

(1) أصل نظام الأسرة والدولة والملكية الفردية، إنجلز، ص279.

(2) المادية التاريخية، ف. كيلي و م. كوفالزوف، ص179.

(3) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورث، ص73.

وعلى الأشكال الأخرى. وتحتلّ الإيديولوجية السياسية والحقوقية المكان الأول. الرأسمالية تشجّع العلوم الطبيعية لأنها بأمسّ الحاجة إلى العلم لزيادة الإنتاج وتحسين وسائله، وبالتالي فإنّ البنيان الفوقي يتغيّر بتغيّر العلاقات الإنتاجية الرأسمالية. إنّ تغيير علاقات الإنتاج الإقطاعية إلى علاقات رأسمالية، يؤدّي إلى إعادة تركيب البناء الفوقي، الذي يؤدّي بدوره مع ملاءمته للقاعدة الجديدة إلى تغيير وجه المجتمع ككلّ»[1].

ويقول أصحاب المادية التاريخية في موضع آخر: «إنّ عصر الرأسمالية الصاعدة هو عصر نشوء الأمم، والماركسيون يذهبون إلى أنّ الأمة لم توجد قبل الرأسمالية، لأن الشروط الاقتصادية اللازمة لنشوئها كانت ما تزال معدومة. إنّ تكوّن الشعوب من اختلاط مجموعات جغرافية مختلفة اتّحدت في الأرض واللغة والثقافة، كان المنطلق لتكوين الأمة، مع أنه ليس ضروريًا أن تتألّف الأمّة من شعب واحد، فكلّ الأمم الحديثة نشأت وتنشأ نتيجة لاتحاد الشعوب المختلفة، وهكذا فإنّ الأمة كشكل لتجميع الناس، نشأت من متطلّبات الإنتاج الرأسمالي وتنشأ على أساسه، وهي تنشأ لأنها ضرورية من أجل تطوّر الإنتاج الرأسمالي الضخم»[2].

وفي ظلّ الفكر المادي، فإنّ التشكيلة الرأسمالية القائمة على الملكية الخاصة هي تشكيلة طبقية تناقضية، ويرافق تطوّر المجتمع الرأسمالي تناقضات عميقة حادة، والتناقض الأساسي فيها هو التناقض بين البرجوازية والبروليتاريا. ويبدأ نضال العمال بشكل تلقائي نتيجة للظلم والاستغلال، فيطالبون بتحسين ظروف معيشتهم، وبعدها تبدأ مرحلة النضال السياسي، وحين تكتشف الطبقة العاملة نفسها كثورة تظهر الإيديولوجية العلمية للبروليتاريا. والرأسمالية، نتيجة للتناقض الذي تولده بين الطابع الاجتماعي لعملية الإنتاج وشكل الملكية الخاصة، تحتوي على الأداة التي تؤدّي بها إلى تدمير نفسها بنفسها.

والتناقض يحدث في أزمات فيض الإنتاج المتكرّرة، وسبب الأزمات أنّ الإنتاج الرأسمالي قابل للتوسّع السريع، ولكنّه يصطدم بقوّة الجماهير الشرائية المنخفضة والسوق الضيّقة. لذلك تكسد السلع ويتدهور الإنتاج وتنمو البطالة، ومن أجل تصريف المنتجات المكدّسة تبحث الرأسمالية عن أسواق لتصريفها، لذلك نشأ الاستعمار.

---

(1) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورث، ص174.

(2) المرجع نفسه، ص341.

إنّ اقتصاد الأمبريالية هو مصدر الحروب التي تنشب عندما لم تكن ثمة قوّة أخرى بعد قادرة على ردع الدوافع العدوانيّة عند الأمبرياليّة[1].

ويقول سيغال: «غير أن الرأسمالية، عندما تتطوّر قوى المجتمع المنتجة، تبدو يومًا نيومًا أقلّ قدرة على السيطرة عليها، وأجدى برهان على ذلك هو تلك الأزمات التي تأتي على نحو دوري، فتزعزع النظام الرأسمالي، وتدمّر جزءًا من القوى المنتجة، وهكذا تصبح الرأسمالية».

جـ - الشيوعية، الهدف المبتغى للمادية

يعرّف الماديون الشيوعية تعريفات شتّى تدور بالأصل والأساس حول ما يعبّرون عنه، وهم يؤرّخون لمرحلتها كنقيض لعلاقات المجتمع الرأسمالي بأنها: الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج على أساس علاقات الإنتاج بحيث لا تبقى، فيما يزعمون، طبقة استغلالية، ومن ثم توزع المنتجات حسب العمل الذي يقدّمه كلّ إنسان تبعًا للمبدإ الشيوعي القائل: «من لا يشتغل لا يأكل»[2].

ومن نافلة القول أن نؤكد على أن المنهج المادي في التفسير عند هذه المرحلة بالذات، فهي في الفكر المادي الهدف والمبتغى. فلكي يتمّ تحقيق الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج لا بدّ من الثورة الاشتراكية، ولا بدّ أيضًا من قيام دكتاتورية الطبقة العاملة، وتكون مهمّة الطبقة العاملة هنا، بعد أن تستولي على السلطة وتقضي على الرأسمالية، هي بناء اقتصاد اشتراكي جديد، لأن الثورة الاشتراكية هي ثورة أغلبيّة السكّان، وتؤدي ملكية وسائل الإنتاج الجماعية إلى القضاء على الأجور، وذلك لأنّ فائض القيمة أصبح يعود إلى المجتمع بكامله، ويوزّع بين أعضائه حسب عمل كلّ عضو. كما أن الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج تقضي على كلّ إمكانية في نشوء الأزمة الاقتصادية، لأن المضاربة بين المنتجين تزول، ويزول معها استبداد الرأسمالي، وبالتالي يمكن القضاء على الاستعمار وأسباب الحروب.

وهدف الاشتراكية فيما يزعمون، هو إيجاد الشروط المؤاتية لنموّ قوى الإنتاج، وإزالة العقبة الوحيدة التي تعترضها، وهي علاقات الإنتاج الرأسمالية، ذلك لأن الرأسمالية في التفسير المادي التاريخي هي التي هيّأت الأساس الموضوعي للثورة

(1) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورث، ص 180.
(2) الشيوعية نظريًا وعمليًا، كاربو هنت، ص81.

الاشتراكية، بتنميتها لقوى الإنتاج إلى الحدّ الذي ناقضت فيه الرأسمالية نفسها. وزيادة الإنتاج بصورة هائلة ضرورة حتميّة، لذلك لا بدّ من إنتاج وسائل إنتاج بكميات كافية، وإيجاد صناعة ثقيلة قويّة، فترتفع إنتاجية العمل بواسطة استعمال الآلة في الأعمال الشاقة، وليس على حساب إرهاق العامل. ولا بدّ من تنمية العلم أيضًا، لأن هدف زيادة الإنتاج بالضرورة هو سدّ حاجات المجتمع المادية والثقافية إلى أقصى حدّ. وحتى تقوم الشيوعية، وضع لنا الماديون عوامل ثلاثة تجيء في حساباتهم، التي كذبها التاريخ نفسه، على الوجه التالي، هي:

- المرحلة الانتقالية: وهي الانتقال من الرأسمالية إلى الاشتراكية، ثم إلى الشيوعية، لأنّ أعظم تحوّل في التاريخ هو انتقال البشرية من الرأسمالية إلى الشيوعية على حدّ ما ذهب إليه كهّان المادية التاريخية. كما أنه لا بدّ من فترة زمنية معيّنة حتى تتمكّن الثورة من القضاء على الطبقات المستغلّة، وتأكيد سيطرة العلاقات الاشتراكية في ميادين الحياة الاجتماعية، وهي ضرورية لكلّ بلد يختار الاشتراكية.
- المرحلة الاشتراكية: والاشتراكية كما تحدّدها الماركسية هي: القضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، والقضاء في نفس الوقت على طبقات المجتمع المتناحرة[1].

والمجتمع الرأسمالي في الحسابات الماركسية يترك للاشتراكية وضعًا سيّئًا لا يتّفق فيه إنتاج وسائل الإنتاج مع وسائل الاستهلاك. ولذلك، فإنّ مبدأ الاشتراكية: على كلّ فرد أن يؤدي حسب طاقاته وأن ينال حسب عمله، يكون خطوة كبرى إلى الأمام بالنسبة إلى الرأسمالية المستغلّة، حيث لا ينال العامل قط حسب عمله.

وفي ضوء استراتيجية التفسير المادي للتاريخ، وهو يخطّط لمستقبل الشيوعية، فإنّ المادية التاريخية تقول إن الفرد في الاشتراكية لا يأخذ نتيجة عمله كاملًا، وذلك لأجل الاحتفاظ بقسط منها لأجل تنمية الإنتاج وتجديد الآلات البالية. أمّا وسائل الاستهلاك فلا بدّ من الاحتفاظ بقسم منها لتغطية مصاريف الإدارة والمدارس والمستوصفات وغيرها[2].

وفي المجتمع الاشتراكي، يعطى كل فرد حسب عمله بصورة غير متساوية بين

(1) **أصول الفلسفة الماركسية**، جورج بوليتزر ورفيقاه، 2/ 118.
(2) المرجع نفسه، ص146.

الأفراد، بعد أن يؤمّن لكلّ فرد أسباب معيشته، وفي ذلك يقول موريس توريز: «وأمّا فيما يتعلّق بنزعة المساواة التي تقوم على قياس الناس بنفس المقياس، فهي استحالة اجتماعية، لأنّ هناك تفاوتًا طبيعيًّا بين الناس، سببه كفاءتهم البيولوجية والنفسية، أمّا التفاوت الذي يسعى الشيوعيون لإزالته فهو التفاوت الذي ينشأ من وجود الطبقات»[1].

ويقول أصحاب كتاب أصول الفلسفة الماركسية: «لا يوجد في المجتمع الاشتراكي إذًا، مراقبة شديدة لمقدار العمل الذي يؤدّيه، ولهذا لم يعد هناك محظوظون ولا مستغلون، بل العمل هو سيّد الجميع».

وتوزّع سلع الاستهلاك بواسطة شراء الأفراد للسلع الضرورية لمعيشتهم، وتسدّ حاجات الجماهير المادية والثقافية إلى الحدّ الأقصى بواسطة الخدمات الاجتماعية كمجانية الخدمات الطبية مثلًا. ولا بدّ من تقدّم هائل في إنتاج وسائل الإنتاج، وأن يتخصّص العمّال في معرفة استخدامها وتطويرها بشكل أسمى من الدرجة التي بلغوها في مرحلة الرأسمالية التي تحرم الجماهير من الثقافة والعلم. ولكن إذا لم يصبح العمل بالنسبة للإنسان حاجة طبيعيّة كحاجته إلى التنفّس والمشي، فإنّ أحسن وسيلة لتشجيع التقدّم وتخصّص العمال هي: أن ينال كل فرد حسب نوع العمل الذي يؤدّيه، ولهذا تصبح وعود الرأسمالية الخلّابة، التي تريد أن تقنع العمال بأنّها تستطيع رفع معيشتهم إذا أحسنوا نوعية عملهم حقيقة في الاشتراكية بسبب زوال الاستغلال.

- الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية: يقول الماديون: حتى يتحقّق مبدأ «من كل حسب طاقته، ولكل حسب حاجته»، يجب أن يصل المجتمع إلى إنتاج كمية كافية من وسائل الاستهلاك، كما يجب أن تسدّ حاجة المجتمع إلى وسائل الإنتاج قبل أن تسدّ حاجات المجتمع من الاستهلاك الفردي.

ولأجل الانتقال من الاشتراكية إلى الشيوعية، لا بدّ من توافر ثلاثة شروط هي:

- الشرط الأول: فيما يتعلّق بزيادة الإنتاج الجماعي، لأنّ قانون الاشتراكية الأساسي هو زيادة الإنتاج، وسدّ حاجات المجتمع المادية والثقافية لجميع أفراده إلى أقصى حدّ، وزيادة نموّ إنتاج وسائل الإنتاج.

والنضال في هذه المرحلة يجري ضمن حدود الطبيعة، إذ يجب تحويل الطبيعة

(1) أصول الفلسفة الماركسيّة، جورج بوليتز ورفيقاه، 2/ 121.

للتمهيد للشيوعية، بواسطة المشاريع الضخمة التي تقيمها الدولة الاشتراكية لصالح المجتمع. والنضال في الاشتراكية لا يجري ضمن حدود علاقات الإنتاج، أو ضمن حدود النضال بين القديم والحديث، إنّما يتّجه نحو الطبيعة لاستغلالها والإفادة منها في تطوير المجتمع.

- الشرط الثاني: يتعلّق بالأساس الاقتصادي ونظام الملكية. يقول ستالين: «لهذا، من المهمّ أن نرتفع بالملكية الكولخوزية إلى مستوى الملكية القومية، وذلك على مراحل تدريجيّة، مع توفير الربح للكولخوز، أي لجميع المجتمع، وأن نستعيض عن تداول السلع بنظام لتبادل المنتوجات على مراحل تدريجيّة أيضًا، حتى تستطيع السلطة المركزية، أي أيّ مركز اجتماعي اقتصادي آخر، التصرف بجميع منتوجات الإنتاج الاجتماعي لمصلحة المجتمع»[1].

ويمهّد إذًا تجميع الملكية الكولخوزية بواسطة دمج الكولخوزات، أي من دون سحب ملكيتها، لزوال الفارق الأساسي بين الصناعة والزراعة، وهو فرق يتعلّق بطريقة الملكية الاجتماعية، ويبشّر بميلاد المجتمع الخالي من الطبقات حيث لن يسيطر بعد الآن سوى الملكية الاشتراكية للشعب بأكمله. كما أن دائرة تداول السلع، بعد أن ضاقت بالتدريج، قد حلّ محلّها نظام لتبادل المنتوجات، غير أنه يجب، كي نصل إلى هذه المرحلة، انتصار وعي جديد على الوعي القديم[2].

- الشرط الثالث: يتعلق بالثقافة، يقول الماديون: لا يمكن للشيوعية أن توجد إلّا إذا أصبح العمل حاجة حياتية، وأصبحت القواعد الأساسيّة للمجتمع عادات.

وتزعم الماركسية أنّه لكي يمكن الوصول إلى هذه النتيجة لا بدّ من:

تخفيض ساعات العمل اليومي إلى ست ساعات على الأقلّ، ولا بدّ من جعل الثقافة التقنية الصناعية ثقافة شاملة واجبة على كلّ فرد.

كما أنه لا بدّ على ضوء ما تقوله الماركسية من تحسين ظروف السكن. وعلى الرغم أن ذلك المطلب لم يتحقّق للعمال الماركسيين في بلاد الماركسية ذات يوم، إلا أنّهم لا يكفّون عن الجهر به.

---

(1) أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتزر ورفيقاه، 2/ 162.
(2) المرجع نفسه، ص 10.

كما أنه لا بدّ، فيما يزعمون، من مضاعفة أجر العمال الحقيقي وتخفيض سعر السلع الكثيرة الاستهلاك، لكي يمهّد ذلك للرخاء الشيوعي المزعوم، الذي لم يتحقّق للشيوعيين منه سوى الإدراك المتأخر. فإن الفكر الماركسي يسير بهم إلى طريق مسدود[1].

 الإلحاد الشيوعي وممارساته

في بعض بلاد المسلمين شاعت وثيقة عمل الإلحاد الشيوعي[2]، وهي تلك الوثيقة التي تمثّل العمود الفقري والقاسم المشترك بين كلّ منظمات الإلحاد التي تمارس خصومتها للدعوة الإسلامية وللمسلمين، والتي تحتوي على مجمل فكرهم ومنهاج العمل في خصومتهم للإسلام[3]، ومن بين أهم ما جاء الآتي:

1 ـ مهادنة الإسلام لتتمّ الغلبة عليه، والمهادنة لأجل حتى نضمن أيضًا السيطرة ونجتذب الشعوب العربية للاشتراكية.

2 ـ تشويه سمعة رجال الدين والحكام المتديّنين، واتهامهم بالعمالة للاستعمار والصهيونية.

3 ـ تعميم دراسة الاشتراكية في جميع المعاهد والكليات والمدارس في جميع المراحل، ومزاحمة الإسلام ومحاصرته، حتّى لا يصبح قوة تهدّد الاشتراكية[4].

وتقول الوثيقة:

ـ علينا الحيلولة دون قيام حركات دينية في البلاد مهما كان شأنها ضعيفًا، والعمل الدائم بيقظة لمحو أي انبعاث ديني، والضرب بعنف وبلا رحمة فيه لكلّ مَن يدعو إلى الدين، ولو أدّى إلى الموت.

---

(1) البيريسترويكا، جورباتشوف، ص 74.

(2) انظر دائرة المعارف السوفييتية، مجموعة من العلماء السوفييت، 172/ 516 ـ 519، نقلًا عن الفكر المادي الحديث، محمود عثمان، ص280 وما بعدها.

(3) انظر أكلوبة اليسار الإسلامي، مصطفى محمود، ص9.

(4) وهذا ما حدث في مصر، في الستينات، أيام «الميثاق» والاتحاد الاشتراكي (انظر المرجع نفسه، محمود عثمان، ص313، 314)؛ كذلك في اليمن الجنوبية كمدرسة النجمة الحمراء ومعهد عبد الله باذيب للاشتراكية العلمية (انظر مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، عدد 52 (1408هـ)، ص237).

- يجب أن لا يغيب عنّا أن للدين دوره الخطير في بناء المجتمعات، ولذا وجب أن نحاصره من كل الجهات وفي كلّ مكان، وإلصاق التهم به، وتنفير الناس منه بالأسلوب الذي لا ينمّ عن معاداة الإسلام.

- تشجيع الكتاب الملحدين، وإعطاؤهم الحرية كلها في مهاجمة الدين والشعور الديني والضمير الديني والعبقرية الدينية، والتركيز في الأذهان أن الإسلام انتهى عصره[1]، هذا هو الواقع، ولم يبق منه اليوم إلا العبادات الشكلية التي هي الصوم والصلاة والحج وعقود الزواج والطلاق، وستخضع هذه العقود للنظم الاشتراكية.

- أما الصوم والصلاة فلا أثر لهما في الحياة الواقعية ولا خطر منهما، وأما الحج فمفيد بظروف الدولة، ويمكن استخدام الحج في نشر الدعوة الاشتراكية بين الحجاج القادمين من جميع الأقطار الإسلامية، والحصول على معلومات دقيقة عن تحرّكات الإسلام لنستعدّ للقضاء عليها.

- قطع الروابط الدينية بين الشعوب قطعًا تامًا، وإحلال الرابطة الاشتراكية محلّ الرابطة الإسلامية التي هي أكبر خطر على اشتراكيتنا العلمية.

- إن فصم روابط الدين ومحوه لا يتمّان بهدم المساجد والكنائس، لأن الدين يكمن في الضمير، والمعابد مظهر من مظاهر الدين الخارجية، والمطلوب هو هدم الضمير الديني، ولم يعد صعبًا هدم الضمير الديني في ضمير المؤمنين به بعد أن نجحنا في جعل السيطرة والحكم والسيادة للاشتراكية، ونجحنا في تعميم ما يهدم الدين من القصص والمسرحيات والمحاضرات والصحف والأخبار والمؤلّفات التي تروّج للإلحاد وتدعو إليه، وتهزأ بالدين ورجاله، وتدعو للعلم وحده وجعله الإله المسيطر.

- مزاحمة الوعي الديني بالوعي العلمي، وطرد الوعي الديني بالوعي العلمي.

- خداع الجماهير بأن يزعم لهم أن المسيح اشتراكي وإمام الاشتراكية، فهو فقير ومن أسرة فقيرة، وأتباعه فقراء كادحون، ودعا إلى محاربة الأغنياء، وهذا يمكّننا من استخدام المسيحية لتثبت الاشتراكية لدى المسيحيين. ونقول عن محمد ﷺ، إنه إمام الاشتراكيين، فهو فقير وتبعه فقراء، وحارب الأغنياء المحتكرين،

---

(1) مثل نقد الفكر الديني، صادق جلال العظم، وقد ردّ عليه مجموعة من مفكّري الإسلام مثل صراع مع الملاحدة حتى العظم، عبد الرحمن حسن حبنّكة الميداني، 1/ 2.

والإقطاعيين والمرابين والرأسماليين وثار عليهم، وعلى هذا النحو يجب أن نتصوّر الأنبياء والرسل، ونبعد القداسات الروحية والوحي والمعجزات عنهم بقدر الإمكان، لنجعلهم بشرًا عاديّين، حتّى يسهل علينا القضاء على الهالة التي أوجدوها لأنفسهم، وأوجدها لهم أتباعهم المهووسون.

- في القرآن والتوراة والأناجيل قصص، ولئلّا نصطدم بشعور الجماهير الديني ونثيرهم على الاشتراكية، يجب أن نفسّر تلك القصص تفسيرًا ماديًّا اشتراكيًّا. قصة يوسف، على سبيل المثال، يمكن تفسيرها تفسيرًا ماديًّا تاريخيًّا، وما فيها من جزئيات يمكن أن نفيد منها في تعبئة الشعور العام ضدّ الرأسماليين والإقطاعيين والنساء الشريفات والحكّام الرجعيين.

- إخضاع جميع القوى الدينية للنظام الاشتراكي، وتجريد هذه القوى تدريجيًّا.

- إشغال الجماهير بالشعارات الاشتراكية، وعدم ترك الفرصة لهم للتفكير، وإشغالهم بالأناشيد الحماسية والوطنية، والأغاني الوطنية، والشؤون العسكرية والتنظيمات الحزبية، والمحاضرات المذهبية والوعود المستمّرة برفع مستوى الإنتاج ومستوى المعيشة، وإلقاء مسؤولية التأخر والانهيار الاقتصادي والجوع والفقر والمرض على الرجعية والاستعمار والصهيونية والإقطاع ورجال الدين[1].

- تحطيم القيم الدينية الروحية وإظهار ما فيها من خلل وعيوب وتخدير للقوى الناهضة.

- الهتاف الدائم ليل نهار ومساء بالثورة، وأن الثورة هي المنقذ الأوّل والأخير للشعوب من حكّامها الرجعيين، والهتاف للاشتراكية بأنها هي الجنّة الموعودة بها جماهير الشعوب الكادحة.

- نشر الأفكار الإلحادية، بل نشر كل فكرة تضعف الشعور الديني والعقيدة الدينية، وزعزعة الثقة في رجال الدين في كلّ قطر إسلامي[2].

- لا بأس من استخدام الدين لهدم الدين، ولا بأس من أداء الزعماء الاشتراكيين بعض

---

(1) وقد كانت معظم الانقلابات التي حدثت في بلاد المسلمين ما هي إلا ترجمة لهذه الشعارات واشتغال الجماهير بها.

(2) كما يرون أن أي خطأ يرتكبه علماء الدين يجب أن يصبّ على المنهج الإسلامي وقضاياه.

الفرائض الدينية الجماعية[1] للتضليل والخداع، على ألّا يطول زمن ذلك لأن القوى الثورية يجب ألا تظهر غير ما تبطن إلا بقدر، ويجب أن تختصر الوقت والطريق لتضرب ضربتها، فالثورة قبل كلّ شيء هدم للقديم والمواريث الدينية جميعها.

- الإعلان بأن الاشتراكيين يؤمنون بالدين الصحيح، لا بالدين الزائف الذي يعتنقه الناس لجهلهم، والدين الصحيح هو الاشتراكية، والدين الزائف هو الأفيون الذي يخدّر الشعوب لتنساق وتسخر لخدمة طبقة معينة، وإلصاق كلّ عيوب الدراويش وخطايا رجال الدين بالدين نفسه، وترويج الإلحاد، وإثبات أنّ الدين خرافة، والخرافة تكمن في الدين الزائف لا الدين الصحيح الذي هو الاشتراكية.

- تسمية الإسلام الذي تؤيّده الاشتراكية لبلوغ مآربها وتحقيق غاياتها بالدين الصحيح والدين الثوري والدين المتطوّر ودين المستقبل، حتّى يتمّ تجريد الإسلام الذي جاء به محمد ﷺ من خصائصه ومعالمه، والاحتفاظ منه بالاسم فقط، لأن العرب، إلا القليل، مسلمون بطبيعتهم، فليكونوا الآن مسلمين اسمًا، اشتراكيين فعلًا، حتّى يذوب الإسلام لفظًا كما ذاب معنى.

- أخذنا بتعاليم لينين ووصيّته بأن يكون الحزب الاشتراكي خصمًا عنيدًا للدين، ويحارب فكرته في المنتظر ما بعد الموت بالفردوس. وإذا وجدنا من الضروري مهادنة الدين وتأييده، وجب أن تكون المهادنة لأجل، والتأييد بحذر، على أن يستخدم التأييد والمهادنة لمحو الدين.

وتقول الوثيقة أيضًا:

- الاهتمام بالإسلام مقصود منه، أوّلًا، استخدام الإسلام في تحطيم الإسلام، ثانيًا، استخدام الإسلام للدخول في شعوب العالم الإسلامي.

ومع أنّ القوى الرجعية في العالم العربي والإسلامي قوى يقظة[2] إلّا أنّ الخطّة التي اتخذناها ستضعف هذه القوى حتى يتمّ تجرّدها من عناصر احتفاظها بمقوّماتها، فتذوب على مرّ الأيام.

---

(1) برز أحد زعماء الشيوعية في العالم العربي أداؤه لفريضة بقوله: أنا مسلم ماركسي في آن واحد، وهو الذي افتقد الوحدة والوجهة والطريق وانقسم على نفسه (انظر أكذوبة اليسار الإسلامي، مصطفى محمود، ص9، 11).

(2) وهذا يهدم مقولتهم أن الدين أفيون الشعوب.

- وباسم تصحيح المفاهيم الإسلامية وتنقيتها من الشوائب، وتحت ستار الإسلام، يتمّ القضاء عليه، بأن نستبدل به الاشتراكية.

وتفضح الوثيقة عن أسرار رهيبة فتقول:

وفي المحيط العربي كلّه يعمل أنصارنا بجدّ، وقد استطاعوا أن يثبوا إلى المناصب الرئيسية في الوزارات والإدارات الحكومية والشركات والمؤسسات الرسمية[1] وغير الرسمية، ووفقوا حسب تعليماتنا للسيطرة التي، وإن كانت فردية، إلّا أنّ توفيقهم للوصول إلى تلك المناصب يعدّ من الأعمال الناجحة، كما أن لقاء الأفراد بعضهم مع بعض يجعل اللقاءات في صورة اللقاء الجماعي.

«ولئن كان من المتعذّر جدًّا توقيت التحرّك الثوري، إلّا أنّ التمهيد له ينتهي في وقت غير بعيد، ويزداد على مرّ الأيام أنصارنا الذين يتولّون المناصب ذات الأثر الفعّال في خلق الجو الصالح للتحرّك الثوري، وحسب تعليماتنا لهم، جعلوا من الوزراء والمسؤولين الذين لا شكّ في إخلاصهم للنظام الرجعي الحاكم المعادي للاشتراكية واجهة يقفون وراءها، ويعملون تحت ستارها ما يريدون في أمن وطمأنينة، مع اليقظة والحذر دون أن تحوم حولهم الشكوك، لأنهم يتسترون بأولئك المسؤولين.

وأنصارنا منبثّون في كلّ الوزارات والإدارات والقطاعات الحكومية والعسكرية والشعبية والرسمية والأهلية، واتّسعت دائرة نفوذهم التي تزداد اتّساعًا، ويزداد تغلغلهم على مرّ الأيام»[2].

ويعلّق أحد رجال الفكر الإسلامي المعاصر على تلك الوثيقة بقوله[3]: «كانت تلك كلمات الوثيقة التي تفضح حقيقة آراء الشيوعيين ونواياهم تجاه الدين، وهي حقيقة ما كانت تحتاج منّا للتدليل عليها، فما من دارس للشيوعية متابع لأصولها ولسيرتها في مجال التطبيق والنشاط العلمي، إلا ويدرك إدراكًا كاملًا تلك الحقيقة بكلّ أبعادها، ولكن ركون الشيوعيين للأقنعة وأخذهم، في السنوات الأخيرة، في إعلان غير ما يضمرون واسترسالهم في الكذب والبهتان، مع الإعادة والزيادة المعهودة في فنون

---

(1) لم يصلوا إلى مناصب حساسة في البلاد الإسلامية فحسب، بل وصلوا إلى الحكم في بلاد إسلامية على أكتاف المسلمين كأفغانستان وغيرها.

(2) كما نشرت هذه الوثيقة أيضًا في المذاهب المعاصرة، عبد الرحمن عميرة، ص159 ـ 164.

(3) الشيوعية والأديان، طارق حجي، ص49 ـ 55.

الدعاية الشيوعية، أوجد جيلًا جديدًا أمكن به خداع بعض اليافعين، فتسرّبت الأفكار الشيوعيّة والحزبيّة إلى عقول هؤلاء قناعة، لا أساس لها من الصحة، بأن من الممكن التعايش بين الدين والكفر الشيوعي، أي بين الإسلام وبين الاشتراكية، وهذا البلاء أهم أهداف خصوم الدعوة في المجالين: القولي والعملي على السواء»[1].



(1) انظر مقالات «قراءة في كتاب «إعادة البناء» لجورباتشوف»، أحمد الشيباني، في أربع حلقات في الفترة من 11/ 7/ 1408هـ إلى 9/ 8/ 1408هـ في جريدة الرياض، السعودية، وقد استعرض ذلك الكتاب، وألقى الضوء عليه بطريقة تحليلية نقدية متميزة، تركز إلى رؤية إسلامية.
لذلك فالحرية في نظر «جورباتشوف» لأهل الأديان أو غيرها يجب أن تكون في نطاق الحزب أو نطاق الاشتراكية العلمية، يقول أحمد الشيباني في الحلقة الرابعة عدد 7216 (9/ 8/ 1408هـ) عن هذه الحرية: «يحاول «جورباتشوف» جاهدًا التوفيق بين المتناقضات، فهو ينادي بالديمقراطية وحرية الرأي، وبالحريات العامة، وبالحوافز الفردية».

2

نظرية التطور وتأثيرها في الفكر الغربي

تمهيد

شاع في فترة غير قصيرة، وخاصة على ألسنة وأقلام بعض المفكّرين الذين رفضوا النظرية، أنّ مؤسّس النظرية يهودي. كما شاع أنّ مقولات النظريّة، بحكم ما تطرحه من أفكار مزاعم علمية ضد الإيمان، ما هي إلّا مقولات يهودية تهدف إلى هدم الأديان والمعتقدات غير اليهودية، خدمة لأطماع اليهود في السيطرة على العالم. وإذا كانت النتيجة التي انتهى إليها معظم الباحثين هي التأكيد على استغلال اليهودية العالمية للأفكار التطوّرية، وهذه النتيجة قد تكون صحيحة في معظم جوانبها، فغير الصحيح القول بأن روبرت تشارلز داروين كان يهوديًا، ذلك أن داروين لم يكن يهوديًا، فقد ولد لأبوين مسيحيين. ولكن اليهود استغلّوا نظريته على نطاق واسع، وعملوا على نشرها لما رأوه من إمكان الاستفادة منها في تحطيم عقائد غير اليهود، أي الأمميين، وفي ذلك تقول بروتوكولات حكماء صهيون: لقد رتبنا نجاح نيتشه وداروين، وإنّ تأثير أفكارهما على عقائد الأمميين واضح لنا بكل تأكيد[1].

فلا عجب إذًا أن نجد نظريته تدرس في معظم المدارس في العالم المعاصر، لا على أنها فرض علمي، ولا حتى على أساس أنها نظرية علمية (أي لم تثبت ثبوتًا قاطعًا يرشّحها لأن تكون حقيقة علميّة)، بل على أنها حقائق نهائية في علم الحياة.

مولد داروين

ولد داروين في بريطانيا عام 1809، وفي سنة 1859 أصدر كتابه في أصل الأنواع[2].

---

(1) بروتوكولات حكماء صهيون، 1/ 35.

(2) أصل الأنواع ترجمه إلى العربية إسماعيل مظهر وطبع عدّة مرات باللغة العربية.

وقد كان متخصّصًا في علم الحياة، وأدّت به ملاحظاته العلمية إلى أن يكتشف أنه يمكن عن طريق الانتخاب الصناعي تأكيد صفات معيّنة أو أضعافها في النسل الناتج من زوجين منتخبين بصفات معينة، وأن يحدث مثل ذلك في الطبيعة عن طريق الانتخاب الطبيعي، أي التزاوج الحرّ بين الكائنات الحية. . . وأنّ التغيير الناشئ من هذا الانتخاب يمكن أن يصل إلى حدّ استحداث صفات جديدة لم تكن في أيّ من الأبوين، كطول المنقار في بعض الطيور، أو الألوان الزاهية في بعضها الآخر، أو غير ذلك من الصفات. فافترض أن مثل هذه التغيّرات قد حدثت في الطبيعة من قبل خلال ملايين السنين من عمر الحياة على سطح الأرض، ممّا أدّى على الدوام إلى ظهور أنواع جديدة، وأدّى كذلك، بتراكم التغيّرات، إلى ظهور أجناس جديدة لم يكن لها وجود من قبل. . . ثمّ تصوّر أنّه، من خلال هذه العمليّة التي سمّاها عملية التطوّر، سارت الحياة في سلسلة طويلة من الرقيّ التدريجيّ، بدأت بالكائن الوحيد الخلية وانتهت بالإنسان على النحو التالي:

كائن وحيد الخلية (كالأميبا) ـ فطريات متعدّدة الخلايا ـ نبات يشبه الحيوان (كالهيدرا) ـ حيوان يشبه النبات (كالمرجان) حيوانات لا فقارية ـ حيوانات فقارية دنيا (كالأسماك والطيور) ـ حيوانات فقارية أرقى (كالثديات الدنيا) ـ الثديات العليا ـ القردة الدنيا ـ القردة العليا (الغولايلا والأورانج أو تانج «إنسان الغاب» والشمبانزي والجيبون) ـ الحلقة المفقودة (القرد الشبيه بالإنسان أو الإنسان الشبيه بالقردة العليا) ـ الإنسان.

وقال داروين فيما قال وهو يشرح نظريته: إنّ الطبيعة تخلق كل شيء ولا حدّ لقدرتها على الخلق (Nature creates everything and there is no limit to its creativity).

وقال كذلك: إن الطبيعة تخبط خبط عشواء (Nature works haphazardly). وبصرف النظر عن صحّة المعلومات الواردة في نظريّته، وصحّة تفسيراته لها أو عدم صحّتها، فقد أحدثت ضجّة كبيرة في المجتمع الغربي، اهتزّت لها الكنيسة من جهة، والدوائر العلمية من جهة أخرى، والجماهير من جهة ثالثة.

فأمّا الكنيسة، فقد كفرت داروين ابتداء وقالت عنه إنه زنديق مهرطق مارق من الدين، لأنّه ينفي الخلق المباشر من الله للإنسان على صورته (تفسر الكنيسة كلمة «على صورته» الواردة في التوراة على أن الله قد خلق الإنسان على صورة نفسه تعالى، أي على صورة الله)، بل ينفي يد الله من عملية الخلق كلّه كما ينفي الغاية، والقصد لأنه

يقرّر أنّ الحياة قد وجدت على الأرض بالصدفة في ظروف معيّنة (لم تكرّر مرة أخرى)، وأنّ تفسير الحياة وتطوّرها بإرجاعها للإرادة الإلهية يكون بمثابة إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت.

وقد جاوبها داروين من ناحيته باتهامها بالجهل والتخريف ومحاربة العلم بحقائقه ونظريّاته.

وأمّا العلماء فقد انقسموا إلى ثلاث فرق: فرقة تؤيّد داروين وتحمّس له، وفرقة تعارضه وتندّد به، وفرقة تحاول التوفيق بين ما تقوله النظرية وما يقوله الدين[1].

وأمّا الجماهير فقد وقفت في مبدإ الأمر موقفًا حاسمًا مع الكنيسة ضدّ داروين. فقد عزّ عليها أن يسلبها داروين إنسانيّتها ويردّها إلى أصل حيواني، وينفي التكريم الربّاني الذي كرم به الله الإنسان حيث خلقه على صورته وزيّنه بالعقل وميّزه بالقدرة على النطق... ولكنّها رويدًا رويدًا بدأت تغيّر موقفها، وتعتنق أفكار داروين، وتتغاضى عن مسبة الحيوانية التي ألحقها بها في نظريته، بل بدأت تهاجم الكنيسة لموقفها من داروين وترى في نظريته معولًا هدّامًا يهدم ما بقي لها عليهم من سلطان.

هل تمّ هذا التحوّل في موقف الجماهير تلقائيًا أم كان وراءه ذلك العنصر الشّرير؟![2]

وهل كان يمكن، لولا ذلك التدخل الشّرير، أن يتغاضى الناس عن إنسانيّتهم المسلوبة وعن كرامتهم الملغاة، ويعتنقوا نظرية، تقرّر صراحة، أنّ الإنسان إن هو إلّا امتداد لسلسلة التطوّر الحيواني، لا قصد من خلقه ولا غاية، وما يزيد عن القردة إلّا ما أضافه التطوّر خلال مئات الألوف من السنين من تغيّر عشوائي غير مقصود؟!

حقيقة أنّ العلماء هم الذين بدأوا باعتناق نظرية داروين ثم تبعتهم الجماهير. ولكن هؤلاء وهؤلاء ما كانوا ليفعلوا ذلك لولا عنصران قائمان في الموقف. عنصران غير علميّين أحدهما موقف الكنيسة الطغياني من الأمور كلّها ومن العلم والعلماء خاصة، والآخر هو الدعاية الضخمة التي قام بها اليهود للنظرية ولإيحاءاتها المصادمة للعقيدة بصفة خاصة.

---

(1) انظر الموسوعة الكاثوليكية، مجموعة من الأدباء، مادة «الخلق»، نقلًا عن عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص25.

(2) العلم يدعو للإيمان، كريس موريسون، ص147.

إنّ النظرية، بصرف النظر عن صحتها أو عدم صحتها من الوجهة العلمية البحتة، لم يكن من المحتم أن تصاغ بالطريقة التي تصادم العقيدة، لولا ذلك الصراع القديم الذي قام بين الكنيسة والعلماء، واستمرّ إلى وقت داروين وما بعده، وجعل العلماء يتعمدون تجريح الدين ورجاله انتقامًا ممّا فعلته الكنيسة من قبل، كما جعل أوروبا تهرب من إله الكنيسة وتضع الطبيعة إلهًا بدلًا منه[1].

لو قال داروين إنّ الله حين خلق الحياة على الأرض هيّأ لها ظروفًا معيّنة تساعد على وجود الخلية الحيّة ونمّوها واستمرارها، ثمّ نوّع الله الخلائق على نسق معيّن بدءًا من الكائن الوحيد الخلية إلى أكثر الخلائق رقيًا وتعقيدًا وهو الإنسان، وإن قمّة الإعجاز في الخلق والخلق كلّه معجزة، هو خلق الإنسان على هذه الصورة وإمداده بالمزايا التي تؤهّله للقيام بدوره على الأرض.

لو قال هذا، ثم أورد بكل ما أورده من التفصيلات العلمية التي أتى بها في نظريته، بصرف النظر عن صحتها أو خطئها من الناحية العلمية، فماذا كان يمكن أن يحدث؟![2]

كانت النظرية تظلّ موضع أخذ ورد بين العلماء للاستيثاق من صحة تلك التفصيلات، كما يحدث مع أي فرض علمي أو نظرية علمية، حتى تمحص وتثبت حقيقتها ولكن من دون رجّة ولا ضجة ولا هزات...

ولكنه، لأمر ما، لم يقل ذلك ولم يرد أن يقوله.

إنّما قال بدلًا منه إن الطبيعة هي التي خلقت. وقال إنّها تخبط خبط عشواء. وقال إنه يرفض تفسير نشوء الحياة وتطوّرها بإرجاع ذلك إلى الإرادة الإلهية، لأن ذلك خلط علمي غير جائز، وأنّه بمثابة إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت! ثم تحايل على الحرج الذي يواجهه ويواجه كل منكر للإرادة الإلهية في قضيّة الخلق كلّه، وخلق الحياة أول مرة من الموت. والذي يوجّه إليه هذا التحدّي: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [الطور: 35] تحايل على ذلك تحايلًا سخيفًا، من وجهة النظر العلمية البحتة، فقال إنّ الحياة نشأت صدفة على الأرض.

ومن ثم وجدت فيه اليهودية المتربّصة فرصة سانحة لتقويض عقائد الأمميين وإزالة ما بقي من أثر للدين في حياة الناس

---

(1) موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ج1، ترجمة هيجل وكانط.
(2) العلم أسراره وخفاياه، هارلد شابلي وزميلاه، ج3، المقدّمة.

وينبغي، لكي ندرك دور اليهودية في إفساد أوروبا -ن دون تهويل في تقدير مقدرتهم الشريرة كما فعل وليم كار، أن نقول إنّ عالمًا سابقًا هو لامارك كان قد قال شيئًا قريبًا ممّا قاله داروين، ولكن اليهود لم يستطيعوا استغلال نظريّته لتقويض عقائد الأمميين كما فعلوا بنظرية داروين. لأن الحدث العظيم الذي رجّ المجتمع الأوروبي كلّه، وهو الثورة الفرنسية، لم يكن قد وقع بعد، وكان المجتمع، على كل ما كان يحمل من الفساد والظلم، ما يزال متماسكًا بالصورة التي لا تدع لليهود فرصة الدخول، فعجزوا يومئذٍ عن الدخول. ولكن الرجّة التي أحدثتها الثورة الفرنسية، التي اشتركوا هم في توجيهها وجهة معينة، هي التي قرّبت الهدف وأحدثت الثغرات التي يمكن أن ينفذوا منها. فلمّا قام داروين تلقّفوه وأمسكوا به معولًا هائلًا لتحطيم كلّ القيم في حياة البشرية.

أيًا كان القول في نظرية داروين من الوجهة العلمية[1]، فقد كانت نظريّته محصورة في علم الحياة تحاول أن تفسّر نشأة الحياة وتطوّرها، فلم تكن نظريّة فلسفية ولا سياسية ولا اقتصادية ولا اجتماعية ولا نفسية[2]، ولكنها انقلبت، في فترة وجيزة من الزمن، فأصبحت كل هؤلاء.

وحقيقة أنّ من أراد أن يستخرج منها إيحاءات فلسفية أو غير فلسفية فإنّه يستطيع.

فالنظرية التي تقرّر حيوانية الإنسان ومادّيته (بمعنى أن الظروف المادية المحيطة به هي التي أثّرت في تطوّره وإعطائه صورته)، والتي تنفي القصد والغاية من خلقه، وتنفي التكريم الربّاني له بإفراده بين الكائنات الأخرى بالعقل والقدرة على الاختيار. والقدرة على التميز فضلًا عن المزايا الأخرى الإنسانية.

إنّ نظرية كهذه يمكن أن تعطي إيحاءات خطيرة في كلّ اتجاه.

فحين يكون الإنسان حيوانًا أو امتدادًا لسلسلة التطوّر الحيواني، فأين مكان العقيدة في تركيبه؟ وأين مكان الأخلاق؟ وأين مكان التقاليد الفكرية والروحية والأخلاقية والاجتماعية إلخ...؟!

وحين يكون حيوانًا، أو امتدادًا لسلسلة التطوّر الحيواني، فما مقياس الخطإ والصواب في أعماله؟ وكيف يقال عن عمل من أعماله إنه حسن أو قبيح، جائز أو غير جائز؟... بعبارة أخرى كيف يمكن إعطاء قيمة أخلاقية لأعماله؟

---

(1) الردّ على الدهريين، جمال الدين الأفغاني، ص61.

(2) تاريخ العالم، جون أ. هامرتن، ج1، فصل نظرية التطوّر.

وحيث يكون حيوانًا أو امتدادًا لسلسلة التطوّر الحيواني، فما معنى الضوابط المفروضة على سلوكه؟ وما معنى وجود الضوابط على الإطلاق؟[1]

كل تلك إيحاءات يمكن أن تستخرج من النظرية، ولكنّنا إذا نظرنا إلى الواقع، وجدنا أنّ أحدًا لم يصنع ذلك سوى اليهود! هم الذين استخرجوا هذه الإيحاءات كلّها التي لم يقلها داروين، وربّما لم يفكر فيها أبدًا، ولكنّهم أسرعوا إلى اقتناصها، وأنشأوا منها نظريات علمية واقتصادية ونفسية واجتماعية إلخ... موجّهة كلها لمحاربة الدين والأخلاق والتقاليد.

وكانت فكرة التطوّر ذاتها من أشدّ ما لعب به اليهود لزلزلة عقائد الأمميين وتقويضها. فقد ضخموا تلك الفكرة أيّ تضخيم، وصنعوا منها قذائف يطلقونها على كل معنى ثابت في حياة البشرية من دين أو قيم أو أخلاق.

والحقّ، مرة أخرى، أنهم لا ينشئون الأحداث ولكنهم يتحيّنون الفرص ويستغلّون الأحداث.

لقد كان الخلل الفكري في حياة أوروبا في ظل سيطرة الكنيسة الفكريّة هو الذي رشّح للهزّة التي أصابت هذا الفكر يوم أطلقت عليه فكرة التطوّر، فقد كان كلّ شيء في حسّ أوروبا المسيحية الكنسية ثابتًا منذ الأزل وسيظل ثابتًا إلى الأبد... ليست فكرة الألوهية فقط هي التي ينطلق عليها تصوّر الثبات، ولا القيم الدينية والأخلاقية وحدها، ولكن الجبال والشجر والحيوان والطير، والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية... وكل شيء في الحياة[2].

البابا هو البابا ذو القداسة، يذهب واحد ويجيء الآخر، ولكن البابوية ذاتها وقداستها أمر ثابت لا يتغيّر...

الأباطرة هم الأباطرة... يذهب منهم من يذهب ويجيء من يجيء، ولكن الملكية ذاتها أمر ثابت لا يتغير...

ومن ثم غلب على الفكر الأوروبي المسيحي الكنسي تصوّر الثبات في كلّ شيء. فلمّا وقعت الثورة الفرنسية وزلزلت نفوذ الكنيسة، كان ذلك حدثًا حادًا في تاريخ

---

(1) الجنس البشري في معرض الأحياء، أحمد البطراوي، ص83.

(2) مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء، شبلي الشميل، ص18.

أوروبا، أثّر تأثيرًا عميقًا في كلّ اتجاه، ولكنه كان ثمينًا بعد فترة من الزمن، أن يفقد حدثه، ويستقرّ على صورة فيها لون من الثبات[1].

ولكن داروين جاء فأطلق قذيفته على أمر لم تهزه حتى الثورة الفرنسية ذاتها، التي زلزلت كثيرًا من الأوضاع في أوروبا، فقال إنّ الخلق ذاته غير ثابت، وإنّ الإنسان لم يكن إنسانًا حين وجد أول مرّة بل كان شبيهًا بالحيوان. وبين الشدّ والجذب الذي تعرّضت له النظرية، أمسك اليهود بالخيط فجذبوه بعيدًا بعيدًا في كلّ اتجاه لكي لا يعود.

وبسرعة شديدة ساعد اليهود على نشر الأفكار الداروينية التي طرحت أفكارًا قلقة هزّت أركان القيم الثابتة، وشاعت أفكار داروين[2] التي استغلّت من قبل القوى الفكرية اليهودية والمادية أبشع استغلال، حين ذهبت النظرية على المستوى العلمي والفلسفي تقول إنه قد ظهرت الحياة أوّل ما ظهرت على شكل بروتوبلازم، الذي هو أصل الحياة في النبات والحيوان. وبعد ذلك ظهر الحيوان الدودي ومنه الرخويات كالحلازين. ثمّ تطوّرت الشوكيات كنجوم البحر، ثم القشريات كالسراطين، ثم ظهرت صور جديدة من الحيوان، هي عشائر ذوات صفات مستحدثة، دلّ وجودها على وقوع انقلاب خطير في سير الحياة، وأصبح لهذه الصورة الجديدة حبل متين يمتدّ طوال الجسم، تدرّج بواسطة التطوّر إلى تكوين الفقار. ثم تنشأت الفقاريات واللافقاريات، وبعد ذلك تنشأت البرمائيات ذوات التنفسين كالضفادع. ثم تدرّج سلم التطور من البرمائيات إلى الزواحف كالحيات والتماسيح، ومن فروع الزواحف تنشأت الطيور وذوات الثدي. ومن ذوات الثدي تنشأت السعادين والقردة، ثم تنشأت البشرانيات.

«أما من آية من الشعب العديد التي تحوّلت عن الصنابير قد تنشأ الإنسان؟ فأمر ما يزال محوطًا بالشك عند العلماء في هذا الميدان.

لكن الداروينية ما تزال تقول، ولليوم، إنه بالتطوّر قد وجدت جميع الكائنات الحية، فخرج بعضها من بعض على طول الأحقاب الجيولوجية»[3]، وعلى ذلك تكون النتيجة أن الإنسان تدرج في سلم التطور الحيواني حتى وصل إلى وضعه الحالي. ولم

---

(1) **التاريخ المعاصر أوروبا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية**، عبد العزيز سليمان نوار وعبد المجيد نعنعي، ص21.

(2) **الإنسان بين المادية والإسلام**، محمد قطب، ص19.

(3) **أصل الأنواع**، داروين، ص39.

يخلق خلقًا مباشرًا، ولم يكن هناك قصد من خلقه، إنّما هو قد جاء هكذا نتيجة لعملية التطوّر البطيئة جدًا والتي استغرقت ملايين السنين.

كارل ماركس والداروينيّة

لننظر إلى كارل ماركس وهو يقول بغير عقل وبغير حياء فيما نقل عنه صاحب مصادر الاشتراكية العلمية الروسي بليخانوف:

كان أسلافنا القردة، مثلهم كمثل جميع الحيوانات الأخرى، في حالة خضوع تام للطبيعة[1]. ولقد كان تطوّرهم تطوّرًا لاشعوريًا مطلقًا يحدّده التكيّف مع البيئة بواسطة الانتقاء الطبيعي في الصراع من أجل الوجود. وتلك كانت المملكة المظلمة للضرورة الحكمية. وفي ذلك الحين لم يكن فجر الشعور، وبالتالي الحرية، قد أشرق بعد. بيد أن الضرورة الحكمية أوصلت الإنسان إلى مرحلة من التطوّر جعل ينفصل فيها شيئًا فشيئًا عن بقيّة العالم الحيواني، لقد أصبح حيوانًا صانعًا للأدوات. إن الأداة عضو يؤثّر الإنسان بواسطته في الطبيعة كي يحقّق أهدافه، إنّه عضو يخضع الضرورة للشعور الإنساني، وإن يكن ذلك بنسبة ضئيلة جدًا بادئ الأمر، بقطع ونتف إذا جاز مثل هذا التعبير. إنّ درجة تطوّر القوى المنتجة تحدّد مقياس سلطان الإنسان على الطبيعة، وإنّ تطوّر القوى المنتجة يتحدّد هو نفسه بصفات البيئة الجغرافية المحيطة بالإنسان. وبهذه الطريقة، فإنّ الطبيعة بالذات تمنح الإنسان وسائل إخضاعها.

بيد أن الإنسان لا يصارع الطبيعة بصورة فردية، فالصراع معها يجري، حسب تعبير ماركس، من قبل الإنسان الاجتماعي، يعني جماعة تتفاوت في حجمها. وإنّ خصائص الإنسان الاجتماعي تتحدّد في زمن معيّن بدرجة تطوّر القوى المنتجة، لأنّ بنية الجماعة بأكملها تتوقّف على درجة تطوّر هذه القوى.

وعلى المقولات الداروينية يعقب يوسف كرم ويقول:

في كتاب أصل الأنواع ترك داروين مسألة الإنسان معلقة، ولكنّه عاد فرأى أن ليس هناك من موجب لاستثنائه من قانون التطوّر. وهو يصرّح بذلك في كتاب تسلسل الإنسان ويقول بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط، وأن

---

(1) المؤلفات الفلسفيّة، بليخانوف، 1/ 605.

المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية في القرد وبينها في الإنسان، كما يقول إن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر ممّا يعرض له من تجربة ويتحمّل من ألم، وإن له ذاكرة وذوقًا فنيًا وغريزة تعاطف، فلا يسوغ نفي العقل عنه. ولداروين في هذا الباب ملاحظات عديدة دقيقة، ولكنّه اعتقد مثل جميع الحسّيين أن العقل امتداد للحسّ من نوعه، والواقع أن الحسّ قد يذهب في إدراكه بعيدًا جدًا، ويستدلّ بالجزئي على الجزئي نوعًا من الاستدلال من دون أن يبلغ إلى مرتبة العقل الذي هو قوّة إدراك المعاني المجرّدة والمبادئ الكلية وقوة الحكم والاستدلال.

وقد أخذ على هذه النظرية أنها مبطلة للتعاطف منافية للأخلاق، فأقرّ داروين بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يقال إنه أخلاقي، وإن هذا هو الفرق الأكبر بينهما، ولكنه ارتأى مع ذلك أن لا تناقض بين القول بتنازع البقاء والقول بأن العاطفة الأخلاقية نمت نموًا طبيعيًا، ذلك بأنّه ينبغي أن نذكر دائمًا أنّ الصفات والوظائف التي يتطلّبها الانتخاب الطبيعي ليست هي المفيدة للفرد فحسب، ولكنّها أيضًا المفيدة للصنف أو النوع، من حيث أن الاجتماع والتعاون عامل فعّال في درء المخاطر عن الأفراد. ولمّا كان بقاء النوع يتوقّف على صوت الذرية، وكانت الذرية في الغالب عاطفة من أسباب البقاء، فمن اليسير أن نفهم أن محبّة الوالدين لذريتهم يمكن أن تنمو بالانتخاب الطبيعي، وأنّ المشاهدة لتدلّنا على أنّ من الحيوان ما يعرض نفسه للخطر لإنقاذ غيره. وهكذا يمكن أن تنشأ وتحفظ في الفرد صفات غير نافعة له بما هو هذا الفرد ونافعة للمجموع، يؤيّدها إقرار من جانب المجموع، ولقد كان هذا بالفعل شأن الصفات التي اعتبرت فضائل في شعوب مختلفة. فالانتخاب الطبيعي لعواطف الغيرية إلى جانب التاريخ الطبيعي لعواطف الأنانية. ومهما تتّسع الشقّة بين ما ساور الحيوان حيث يدلّ على عطف وتضحية وبين الخلقية الإنسانية العليا، فإنّ الطرفين متّصلان بدرجات لا تحصى، ولا يسوغ اعتبار النموّ الطبيعي منقطعًا في نقطة ما. إنّ في النوع الإنساني نفسه فوارق كبيرة جدًا من الوجهة الخلقية، بل إن هناك صورًا من الحياة الإنسانية هي أدنى بكثير ممّا قد تدلّ عليه حياة الحيوان. ويعلن داروين أنه يفضّل أن يكون منحدرًا من الإنسان المتوحّش الذي يلذّ بتعذيب عدوّه ويقتل أولاده من دون أن يشعر بوخز ضمير ويعامل نساءه معاملة الرقيق، وهو نفسه مسترقّ لأشنع الخرافات. وهنا أيضًا يغفل داروين عن طبيعة العقل فيغفل عن طبيعة الخلقية. إنّ النظر السليم ليدلّ على أنّ الفعل الخلقي هو الصادر عن

حكم العقل بناء على تصوّر الخير المجرّد، وقديمًا نبّه أفلاطون وأرسطو إلى ذلك ولاحظا أنّ الفعل التلقائي في الحيوان والإنسان لا يعدّ خلقيًا.

وقد أخذ على داروين أن نظريّته مادية إلحادية، والواقع أنه لم يشأ أن يستثني الإنسان من قانون التطوّر العام، أو يعلّق مسألة النفس الناطقة، وذهب إلى أنّ الحياة النفسيّة في الإنسان كما في الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء، وقال بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار. وقد كان مؤمنًا بالله إلى وقت ظهور كتابه أصل الأنواع، وقال في ختامه إنّ الصور الحيّة الأولى مخلوقة، ثمّ تطوّر فكره شيئًا فشيئًا حتّى أعلن أسفه لاستعماله لفظ الخلق مجاراة للرأي العام، وصرّح بأنّ الحياة لغز من الألغاز، وأنّ ما في العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية، وأنّه هو (لا أدري) لا يقول بالعناية ولا بالصدفة[1]، وأنّ الكلمة الأخيرة عنده هي «أنّ المسألة خارجة عن نطاق العقل، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدّي واجبه».

وهل يدع مذهبه محلًا لواجب؟ ما مذهبه إلّا المذهب المادي المعروف وقد خلع عليه حلّة علمية شائقة، ولكنها لا تخفي عيوبه عن النظر الثاقب[2]. قلنا إنّ داروين عجب لتشابه أفراد النوع الواحد من حيث بنية الجسم وتوزّعها أصنافًا تبعًا للبيئة وظروف المعيشة، فظاهر أن النوع ثابت من حيث الجوهر متغيّر من حيث العرض، ولكن داروين اتّخذ التغيّر العرض معيارًا وفسّر الأنواع أنفسها كما تفسّر الأصناف. وقد نسلم بالتطوّر ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعًا قائمًا بذاته بسبب ما يختصّ به من علم ولغة وفن صناعة وخلق ودين، وهي مظاهر للعقل لا نظر لها ولا أصل في سائر الحيوان. وقد نسلم بالتطوّر ثم نرانا مضطرّين إلى الإقرار بموجد للمادة موجّه لها، لقصور المادة عن تنظيم نفسها. ولكن من العلماء والفلاسفة مَن يفكّرون كالعامة بالمخيّلة من دون العقل فيسوغون المحالات...

ومع كلّ بريق وخداع النظرية لأجيال من بني آدم، وتأثيرها الإلحادي على عقول المؤمنين في أوروبا الكنسية واصطدامها بالعقل الإسلامي المستنير في بلاد المسلمين، إلّا أنّ العلم ما يزال لا يملك الإجابة ولا التعليل لذلك النسق العجيب في علاقة الأشياء ببعضها وفق سنن الله تعالى وحكمته[3].

---

(1) **نظرية داروين بين مؤيّديها ومعارضيها**، قيس القرطاس، ص23.

(2) **العلم يدعو للإيمان**، كريس موريسون، ص148.

(3) المرجع نفسه، ص149.

هذا ولقد تعرّضت النظرية منذ ظهورها إلى نقد عنيف من كثير من العلماء حتى من الداروينيين أنفسهم، لكن السؤال الذي يطرح في هذا المقام هو: لماذا يتشبّث بهذه النظرية علماء الغرب والمتأثّرون من علماء الشرق الإسلامي بالحضارة الغربية، على الرغم من الاعتراضات والانتقادات الكثيرة التي وجّهت إلى النظرية من قبل علماء متخصصين؟[1] وبداهة فإنّ الجواب في مثل ذلك المقام أنّها الحرب الضروس التي قامت بين الدين النصراني المحرّف في أوروبا والعلم إبّان عصر النهضة. وفي ذلك يقول السيد جيمس جينز في كتابه عالم الأسرار: «إنّ في عقولنا تعصّبًا يرجع التفسير المادي للحقائق»[2].

ويقول سير آرثر كيث: «إنّ نظرية النشوء والارتقاء غير ثابتة عمليًا ولا سبيل إلى إثباتها بالبرهان، ونحن لا نؤمن بها إلّا لأنّ الخيار الوحيد بعد ذلك هو الإيمان بالخلق الخاص المباشر، وهذا لا يمكن حتّى التفكير فيه»[3].

آثار الداروينية في الفكر الغربي

من نافلة القول التأكيد على أن الإلحاد في العالم الغربي قد بدأ قبل داروين، بل حتى قبل قيام الثورة التي فتحت الباب أمام الإلحاد في صور عديدة وبوسائل مختلفة. لكنّ هذا الإلحاد الذي تعرّضت له أوروبا كردّ فعل ضد طغيان الكنيسة قبل الثورة الفرنسية وقبل داروين كان إلحادًا فلسفيًا يدور بهمس الفلاسفة وشكوكهم، وظلّت المسيحية تسيطر على قطاعات عريضة من الناس في أوروبا حتى وقع ما أصاب الدين المسيحي في الغرب عام 1859م على يد داروين.

وفي ضوء ما ينسب إلى المفكّر الغربي ويلز[4] تتّضح تأثيرات الداروينية في الفكر الغربي يقول: «... بعد سنة 1859م أصيب العالم بنقص حقيقي في الإيمان بسبب ما أشاعه أعداء الدين من تفسيرات باطلة لنظرية التطوّر، والاستغلال البشع الذي قام به المغرضون والحماس المنقطع النظير الذي استقبلت به النظرية؛ أما موقف الكنيسة فقد كان مهزوزًا منذ البداية، لا سيّما وأن الزمن قد أثبت خطأ المواقف التي اتخذتها من

---

(1) عالم الأسرار، إدوارد سنسر كولز، ص 189، نقلًا عن الإسلام يتحدّى، وحيد الدين خان، ص39.

(2) المرجع نفسه، ص40، وانظر ملهب النشوء والارتقاء، داروين، ص6.

(3) المصدر نفسه، ص 8.

(4) مصير الإنسان، اليلونت دي مونت، ص277.

النظريات الكونية السابقة، ولذلك خشي الكثير من المتعاطفين معها أن يقعوا في الخطإ نفسه، ناهيك عن الأعداء الذين شهّروا بالدين ورجاله أشنع تشهير.

ونشبت معركة من أعظم المعارك الفكريّة في التاريخ، واشتطّ أصحاب النظرية في موقفهم، وتطرّقوا إلى حدّ إنكار التصوّر الديني جملة، وإعلان إلحادهم الصريح، كما تطرّقت الكنيسة وأشياعها فأعلنت كفر وهرطقة كل مَن لم يكن في جانبها.

وانتهت المعركة إلى نتيجة مفزعة: لقد تزلزلت العقائد الدينية جملة، وانتشر الإلحاد وشاع بطريقة غريبة شاذة»[1].

خطورة الداروينية على الكنيسة

الواقع أن طبيعة الفلسفة المسيحيّة تجعلها أكثر الأديان تعرّضًا للانهيار في حالة ثبوت النظرية، صحيح أنّ الأديان كلّها تؤمن بعقيدة الخلق المستقلّ، لكنّ المسيحية تزيد على ذلك بأنها تجعل هذه العقيدة قطب الرحى للإيمان المسيحي برمّته. فالمسيحية التي قدّمها للعالم بولس، تعتقد أنّ الله خلق آدم وحواء ونهاهما عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشرّ، فأغرتهما الحيّة فأكلا من الشجرة، فارتكبا بذلك خطيئة لا تغتفر. وظلّ الجنس البشريّ يرسف في أغلال الخطيئة الموروثة حتى رحم الله العالم فأرسل الابن الوحيد، تعالى عن ذلك، الذي هو الأقنوم الثاني من الثالوث فقتل على الصليب ليخلّص البشرية من الخطيئة.

وهذه العقيدة هي محور التعاليم الكنسية، ولا يمكن بحال أن يعدّ المرء مؤمنًا بالمسيحية ما لم يعتقدها، لذلك فبدهي أن تقضّ نظرية داروين مضاجع رجال الدين والغيورين من المسيحيين الذين رأوا، محقّين، أن التصديق بأن الإنسان خلق بالطريقة التي فسرها داروين معناه بوضوح أنه لم يكن هناك آدم ولا حواء ولا عدن ولا خطيئة (وإذا لم يكن ثمة خطيئة فإنّ الصرح التاريخي للمسيحية وقصة الخطيئة الأولى والكفارة التي أسس عليها التعليم الساري للعواطف المسيحية، فإنّ كلّ ذلك ينهار كبيت من ورق اللعب). وما دام الإنسان الغربي عمومًا لا يعرف عن الدين إلّا أنه المسيحية، فإنّه سيجد نفسه تلقائيًا قد أصبح ملحدًا أمام ما تقوله الداروينية[2]. وفي ذلك يقول ويلز:

«الحقّ أنّه لم يخلُ عصر من العصور من متشكّكة في المسيحيّة... على أن هؤلاء

---

(1) مصير الإنسان، اليلونت دي مونت، ص278.

(2) معالم تاريخ الإنسانية، هاري ويلز، 4/ 1113.

كانوا أناسًا غير عاديين، أما الآن (أي بعد نظرية داروين) فقد أصبحت كلّ المسيحيّة بوجه الإجمال متشكّكة، إذ مسّت الخصومة كلّ إنسان قرأ كتابًا أو سمع محاورة بين أذكياء»[1] حول النظرية. والحقّ الذي لا مرية فيه أن هذه النظرية لو تركت وشأنها أو وجدت في غير الظروف والملابسات التي وجدت فيها، لما كان لها هذا الشأن كلّه، أو على الأقل لما استشرت إيحاءاتها وصبغت الحياة والفكر بهذه السرعة المخيفة، ولكن الذي أعطى الداروينية هذا الحجم الكبير هو تضافر عاملين خارجيين عنها هما:

ـ الظروف التاريخية التي كانت سائدة في العالم: فقد ولدت النظرية في عصر كان فيه الصراع بين العلم والدين على أشدّه، وكانت الثورة الصناعية قد أخذت تطمس ملامح المجتمع الأوروبي وتصبغه بصبغة جديدة متحلّلة من الدين والأخلاق، وكان الإنسان الأوروبي في كلّ مكان يتحفّز للأخذ بثأره من رجال الكنيسة الذين أذاقوه ألوان الذلّ والاستعباد، فكان ظهور النظرية فتحًا جديدًا بالنسبة له. صحيح أنّ الجماهير وقفت أوّل الأمر بجانب الكنيسة ضدّ داروين، «ولكن موقف الجماهير بعد ذلك تغيّر، فلئن كانت قد عزّ عليها أن يسلبها داروين إنسانيّتها ويردّها إلى أصل حيواني، فقد أخذت تشمت في الكنيسة ورجالها الذين وجدت أن الفرصة سانحة للتخلص من نيرهم المرهق وسلطانهم البغيض»[2].

ـ وأما العامل الثاني فهو الاستغلال البشع للنظرية من قبل القوى الشيطانية. فمن نافلة القول أن نقول إن اليهود يخطّطون للقضاء على البشرية من طريق القضاء على دينها وأخلاقها وتقاليدها. فهي حقيقة آمن بها كثير من العقلاء في الغرب، وأن الزمن ليكشف تدريجيًا خيوط المؤامرة الشيطانية التي يدبّرونها ضدّ الجنس البشري بجملته، وما من شكّ في أنّ نظرية داروين سلاح فتّاك لم يكن هؤلاء ليحلموا به. وفي ذلك المعنى تقول بروتوكولات حكماء صهيون: «ولا تتصوّروا أنّ تصريحاتنا كلمات جوفاء، ولاحظوا هنا أنّ نجاح داروين وماركس ونيتشه قد رتبناه من قبل، والأثر غير الأخلاقي لاتجاهات هذه العلوم في الفكر الأممي سيكون واضحًا لنا على التأكيد»[3].

وممّا يلفت النظر هنا التمجيد الأسطوري لصاحب النظرية. فقد حاز داروين من

---

(1) معالم تاريخ الإنسانية، هاري ويلز، 4/ 1113.
(2) معركة التقاليد، محمد قطب، ص12.
(3) بروتوكولات حكماء صهيون، البروتوكول الثاني.

الشهرة ما لم يظفر به أعظم علماء البشرية[1] من أمثال باستور وفلمنغ وأديسون، وجعله مؤرّخو الفكر الغربيّون أعظم محرّر للفكر البشري، بل إن بعضهم ليشبهه بالمسيح عليه السلام، وقال عنه آرنست هيغل: «إنّه أطلس يحمل عالم الفكر على منكبيه»، ووصفه آخرون بأنه «قاهر الطبيعة»[2].

إنّ الحملة الصحفية المكثّفة للتشهير بأعداء النظرية، وتحيّز الصحف شبه الكامل لداروين على الكنيسة، إذ كانت الصحافة قد وقعت في قبضة المرابين اليهود بفضل المركز المالي الذي هيّأته لهم الثورة الصناعية، هذه جميعًا دلائل واضحة على أنّ المعركة لم تكن طبيعية، وأنّ عنصرًا غريبًا كان ينصب شباكه في الظلام للإجهاز على القيم الدينية والأخلاقية، وهو غاية ما تهدف إليه بروتوكولات حكماء صهيون.

ولقد كانت النتيجة المنطقية لانتصار الداروينية على المسيحية أن عمّت موجة الإلحاد المجتمعات الغربية وانتقلت منها إلى بقاع العالم الأخرى، وسيطرت الأفكار المادية على عقول الطبقة المثقفة، وتخلّت جموع غفيرة من الناس عن إيمانها بالله تخلّيًا كاملًا أو شبه كامل[3].

ويمكن القول بغير تجاوز للحقيقة إن أوروبا بعد داروين، قد عبدت الشيطان بعد أن كانت تعبد المسيح عليه السلام. يقول داروين: «الطبيعة تخلق كل شيء ولا حدّ لقدرتها»، ويقول: «إن تفسير النشوء والارتقاء بتدخّل الله هو بمثابة إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت»[4].

إنه يمكن القول وبغير مبالغة أو تجاوز إنّ الغاية والقصد من نظرية داروين هي نفي اعتقاد الغاية والقصد في منشإ وحركة هذا الوجود، فمن نافلة القول التأكيد على أن التراث الديني السماوي، حتّى في اليهودية والمسيحية، يرتكز على أنّ للوجود مقصدًا، وأنّ حركة هذا الوجود تخضع لسنن ونواميس من خلق الله القادر، سخّر الخلق للإنسان الذي فضله بالاستواء والتسوية على كثير من خلقه. لكنّ النظرية عندما صدمت التفكير

---

(1) نظرية داروين بين مؤيديها ومعارضيها، قيس القرطاس، ص44.
(2) المرجع نفسه، ص42.
(3) التطوّر والثبات، محمد قطب، ص40، نقلًا عن العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر عبد الرحمن الحوالي، ص191.
(4) اللامتهي، كولن ولسن، ص147.

الكنسي أسرعت تصبّ كل أهدافها في العقل الأوروبي، مقرّرة أنّ الإنسان وليد جرثومة تعاقب عليها خط التطوّر حتّى وصلت إلى وضعها الحاضر، وأن عوامل الطبيعة العمياء التي تخبط خبط عشواء، كما يقول داروين، وراء عمليّة التطوّر هذه[1]. وعلى هذا الأساس، فمن العبث البحث عن غاية ومقصد من خلق الإنسان، لأن الطبيعة لو شاءت لأعطت القطة القدرة على التطوّر ولجعلتها سيدة المخلوقات.

يقول جوليان هكسلي: «من المسلّم به أن الإنسان في الوقت الحاضر سيّد المخلوقات ولكن قد تحلّ محلّه القطة أو الفأر»[2].

وكان من نتائج هذه الفكرة أن أصبح كثير من العلماء يعتقدون بنظرية الصدفة، وخاصة فيما يتعلّق بهذا الكون والدقّة المبدعة في خلقه. ونجم عنها أيضًا أن شعر الناس بالضياع حيث تزعزعت قيمة الحياة في نظر كثير من الناس، وبخاصة ذوي الإحساس من العلماء والمثقّفين، ونشأت أجيال في أوروبا ضائعة لا تطمع إلى غاية ولا تحكمها قيم، وبعد أن كانت طقوس الكنيسة تحدث في بعض النفوس نوعًا من التسكين، عاش الإنسان الأوروبي بالصدمة الداروينية حالة خواء روحي مخيف.

لقد هزّت الفكرة الداروينية كيان المجتمع الأوروبي هزّة فكرية زلزلت عقله، وقلبت الشعور الإنساني رأسًا على عقب، وانسحقت المعتقدات الدينية، وأصبح الإنسان الأوروبي الذي كان قد قطع شوطًا في حضارة مادية هائلة، لا يستطيع تجنّب اعتبار نفسه، وعلى حد ما عبّر المفكر الغربي هكسلي، حيوانًا كسائر الحيوانات[3].

هذا وقد ترتّب على ما أذاعه وأشاعه داروين من أنّ أصل الإنسان جرثومة حيوانية محضة تطوّرت بفعل العوامل الطبيعية، الإيحاء بأنّ حيوانية الإنسان هي حيوانية محضة، وأفسح هذا الشعور المجال للقول بأن العوامل المادية هي التي تحكم وتوجّه وجود هذا الحيوان الذي اسمه الإنسان.

ومن هنا برز الاتّجاه المادي في النظرية الداروينية، وهو الاتّجاه الذي تطوّر فيما بعد للقول بالتطوّر المطلق في سائر كلّ عمليات الوجود العام، كان وراء ما قالت به الداروينية من القول في التطور بالحتمية والاضطراب[4].

---

(1) انظر كتب غيرت وجه العالم، كلام جوليان هكسلي، ص305.
(2) معركة التقاليد، محمد قطب، ص159.
(3) العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر عبد الرحمن الحوالي، ص166.
(4) المرجع نفسه، محمد قطب، ص60.

وهذان العنصران البارزان اللذان شرح بهما داروين نظرية التطوّر، يقرّران أنّ العوامل الخارجية هي التي تحدّد نوعية المرحلة التي تمرّ بها عمليّة التطوّر. أمّا خط سير التطوّر ذاته في جميع المراحل وعلى مستوى كلّ عمليات الوجود، فهو في النظرية الداروينية مضطرب لا يسعى إلى غاية مرسومة أو هدف بعيد أو قصد، لأنّ الطبيعة التي تقول بها النظرية وإنها وراء الاضطراب والحتمية طبيعة مادية أو حيوانية، أي غير عاقلة ولا واعية، ومن ثمّ فهي تخبط خبط عشواء.

والخلاصة أنه في الداروينيّة عن طريق هذين العنصرين: الحتمية والاضطراب[1]، أوحت هذه النظرية بتطوّر حتمي مطلق، لا غاية له ولا حدود. الحتمية تجعل الإيمان بثبات أي شيء، وإن كان الدين أو القيم أو التقاليد، جمودًا ورجعيّة، وكل محاولة للثبات على شيء من ذلك هي معركة خاسرة مع القدر الذي لا يقهر، واضطراب خط التطوّر يلغي كلّ المعايير الثابتة المتعارف عليها للحكم على الأشياء، ويستبدل بها معيارًا واحدًا لا ميزة له في ذاته إلّا عدم قبوله صفة التطوّر وهو الزمان. فكلّ عقيدة أو نظام أو خلق هو أفضل وأكمل من غيره ما دام تاليًا له في الوجود الزمني. وفي ذلك يقول لوبون: «إن الزمان إله» لأنه هو الذي يولد المعتقدات، فينميها ثم يميتها، ومنه تستمدّ قوتها، وبفعله يتولّاها الضعف والانحلال.

إنّ الزمان هو صاحب السيادة الحقيقية فينا، وما علينا إلا أن نتركه يعمل لنرى كل شيء يتحوّل ويتبدّل.

وهكذا آمنت أوروبا بالتطوّر المطلق، وحسبت كلّ تغيّر، وإن كان انتكاسة وانحطاطًا، تقدّمًا.

والملفت للنظر أنّ رد الفعل المعارض لما تقوله الداروينية سواء في الغرب أم في بلاد المسلمين كان ضعيفًا للغاية، باستثناء تلك الرسالة الصغيرة التي كتبها الشيخ جمال الدين الأفغاني وأسماها: الرد على الدهريين، ولم تكن أكثر من اعتراضات إنشائية لا تحتكم إلى نظريات علمية أو تستند إلى فكر حاسم قاطع في هذه المسألة، لكنّها كانت رسالة في الجملة لا بأس بها.

والذي نودّ أن نشير إليه هنا، هو أنّ ما انتهى إليه داروين لا يجاوز كونه احتمالات وأوهام وظنون لا ترقى إلى الحقائق العلميّة.

---

(1) الإنسان والعلاقات البشرية، ستيوارت تيس، ص145.

فساد الداروينية وسقوط مقولاتها

إنّ التطوّر العام للأشياء واستمرار تحسّنها وتميّزها قد يمكن قبوله وتصوّره، لكنّ الذي يمنعه العقل هو الأصل والأساس الذي قامت عليه الداروينية. ونحن إذا ذهبنا نسأل أصحاب النظرية: لماذا تحدث الطفرة (الصدفة)؟ يجيب الداروينيون: إنها صدفة. وطبعًا هذا التعليل غير مقنع لا عقليًا ولا علميًا، لأن الطفرة ظاهرة طبيعيّة لا بدّ لها من أسباب، فما هي أسباب الطفرة هذه؟ فجوابهم: لا ندري، فيترتّب على جوابهم هذا: إن تعليل التغيّر النوعي الذي يحدث بأنه طفرة حدثت صدفة، لا يعني أكثر من الجهل بسبب التغيّر النوعي، وإلّا فإذا كانت الصدفة وحدها كافية وافية علميًا لتفسير التنوّع الحيواني، فلماذا لا تفسّر الظواهر الطبيعيّة الأخرى بالصدفة كذلك؟ وإذا كان التعليل بالصدفة يكفي عمليًا للتنوّع الحيواني، فلماذا يرفض فكرة أن السلالة البشرية الموجودة اليوم تناسلت من أبوين وجدا صدفة، ولم يتسلسلا من نوع آخر غير حيواني؟

فالحقيقة أنّ القول بالصدفة والتمسّك بها، لا يعني شيئًا أكثر من جهل السبب في حدوث التنوّع الحيواني، وهكذا تختفي السمة العلميّة من النظريّة الداروينية، لتتستّر بالألفاظ الجوفاء، لتخفيَ عجزها عن الحقيقة العلميّة المقنعة.

ثم ما هي الصدفة؟ هل في الكون صدفة؟ إنّ للصدفة قانونًا معيّنًا يكشف عن استحالة وجود جزء واحد من البروتين، والبروتين من المركبات الأساسيّة في جميع الخلايا الحيّة، وهو أحد العناصر 102 التي تتركّب منها المادة الحيّة والجامدة.

إنّ العالم الرياضي السويسري تشارلز يوجين جاي أجرى عمليّة حسابية للفرضيّة التي يمكن أن تتاح لتكوين جزء واحد من البروتين صدفة، فوجد أنّها بنسبة 1 إلى 10، أي بنسبة رقم واحد إلى عشرة مضروبًا في نفسه 160 مرّة، وهو رقم لا يمكن النطق به والتعبير عنه بالكلمات، وينبغي أن تكون كمية المادة اللازمة لحدوث هذا التفاعل ليَنتج جزء واحد من البروتين صدفة أكثر ممّا يتسع له هذا الكون بملايين المرّات، ويجب أن يستمرّ هذا التفاعل بلايين من السنين، قدّرها العالم المذكور آنفًا بأنها عشرة مضروبة في نفسها (243) (2430) من السنين، كل هذا لإنتاج جزء واحد من البروتين صدفة. فإذا قلنا إنّ التنوّع الحيواني في الكون ناشئ عن طريق الصدفة نصل إلى الصفر، أي أنّ قيمة الاحتمال أو الصدفة تساوي الصفر أي تساوي المحال الرياضي.

ومع ذلك يكابر الداروينيّون ويقولون: إنّ التنوّع الحيواني في الكون وجد صدفة... ثمّ ما الدليل على أن هذه التغيرات التي يسمّيها الداروينيون طفرات نقلت

كائنًا حيًّا من حالة معيّنة إلى حالة نوعية أخرى؟ الجواب: لا دليل، إنّه مجرد افتراض وهمي لا غير، فلم تقدر جميع العلوم التي استعانت بها الداروينية أن تثبت بصورة علمية لا تقبل الشك حلقات الاتصال بين نوع حيواني ونوع آخر.

إنّ التغيّرات موجودة بلا ريب، وتدلّ على تطوّر في المواهب والكفاءات، ولكن لا تدلّ على انتقاله من نوع إلى نوع آخر.

كيف حصل توريث الصفات المكتسبة بواسطة الطفرة (الصدفة) من دون الصفات المكتسبة الأخرى التي أثبت العلم عدم قابليّتها للتوارث؟ فبأيّ تعليل علمي مقبول نعلّل هذا الافتراض الذي يشكل العمود الفقري لنظرية التطوّر الداروينية؟

أضف إلى ذلك حكاية الطفرة (الصدفة)، لقد فشل داروين وخلفاؤه في إعداد جواب علمي مقبول وكاف عن هذا السؤال.

أمّا علم الوراثة، فقد أثبت أنّ مردّ جميع الصفات الوراثية إلى الجينات التي تحتويها خلايا التناسل، وقد أوضح العلم أنّ الجينات لم تشتقّ من خلايا جسميّة بل من «جرمبلازم» الوالدين فالأجداد.

وهكذا أثبت علم الوراثة بعد التمييز بين الخلايا الجسمية والخلايا التناسلية أنّ الصفات المكتسبة لا تورث.

وهكذا تنهار الداروينية، من هنا لنلجأ إلى فرضية التنوّع من طريق الطفرات، وقد عرفنا قيمة هذه الفرضة آنفًا.

وهكذا تبقى الداروينية مجرّد حكاية فرضية لم يحالفها النجاح.

ونسأل الداروينية: لقد وصل التطوّر إلى قمّته متمثّلًا بالعقل الإنساني، فكيف حدث العقل؟ وما هو العقل؟ وما هي حقيقته؟

إنّ العلم الحديث لا يعرف شيئًا عن طبيعة العقل، والداروينية كغيرها من الفرضيات التي طرحها الماديون، عاجزة عن تقديم تفسير معقول لنشأة العقل الإنساني العجيب.

هل تفرض الداروينية أن العقل تطوّر من تطوّرات المادة، نشأ بواسطة الطفرات (الصدفة) وتنازع البقاء وبقاء الأصلح للتوريث؟ والحقّ أن أشدّ مذاهب علم النفس علوّا في المادية (المذهب السلوكي) حاول الجواب وفشل بشكل واضح.

نشرت صحيفة الأهرام القاهرية في عددها الصادر يوم الأربعاء 2 شوال 1392هـ/ 8 نوفمبر (تشرين الثاني) 1972م، الخبر التالي:

واشنطن في 7 ـ 11 ـ 72 وكالات الأنباء:

أعلن ريتشارد ليكي أحد علماء الأنثروبولوجيا ـ علم الإنسان ـ في كينيا، أنّه تمّ اكتشاف بقايا جمجمة يرجع تاريخها إلى مليونين ونصف مليون سنة، ويعدّ أقدم أثر من نوعه للإنسان الأوّل؛ وقال العالم: إنّ هذا الاكتشاف يمتدّ في أثره مليونًا ونصف مليون عام عن أقدم أثر يمكن العثور عليه حتّى الآن، وقد تمّ اكتشاف عظام الجمجمة مع عظام لساق بشرية ترجع إلى نفس الحقبة من التاريخ، في جبل حجري بصحراء تقع شرق بحيرة رودلفا في كينيا.

وقال العالم: إنّ هذا الأثر يمكن أن يقلب النظريات القائمة بشأن تطوّر الإنسان من أجداده فيما قبل التاريخ، وكيف ومتى تمّ.

وقد قدّم ريتشارد، وهو مدير المتحف البريطاني في كينيا، تقريرًا عن اكتشافه إلى الجمعية الجغرافية في واشنطن قال فيه: إنّ نظريات التطوّر الحالية، وعلى رأسها نظرية داروين، تفيد أنّ الإنسان تطوّر من مخلوق بدائي كانت له سمات بدائية شبيهة بسمات القرود، وإنّ أقدم أثر للإنسان كمخلوق منتصب يسير على رجليه وله مخ كبير يرجع إلى نحو مليون سنة، في حين أنّ الاكتشاف الجديد يدلّ على أن المخلوق الإنساني المنتصب على الساقين لم يتطور عن المخلوق البدائي الذي يشبه القرد، بل كان يعاصره منذ أكثر من مليونين ونصف مليون عام، وأنّه يمكن على هذا الاعتبار استبعاد المخلوق البدائي الأوّل على أساس أن الإنسان انحدر من سلالته. وذكرت الجمعية الجغرافية في تعليقها:

«إنّ النظرية لكي تقوم على أساس أنّ المخلوق البدائي الأوّل، واسمه العلمي «أوسترالو بيتشتكوس»، وكان أساسًا من أكلة النباتات، قد وصل إلى مرحلة تطوّرية مسدودة، بينما استطاع الإنسان الذي استعمل اللحم في غذائه، وتمكّن من صناعة الأدوات الحجرية أن يبقى على قيد الحياة».

وأكد ليكي في تقريره أنه أمكن إعادة بناء جمجمة من شظايا العظام التي عثر عليها، وأنّه على الرغم من أنّ هذه الجمجمة لا تشبه جماجم الجنس البشري المعروف حاليًا، إلّا أنّها تختلف كذلك عن جميع أشكال الجماجم التي عثر عليها للإنسان

الأوّل، ولذلك لا تتّفق مع أية نظرية حالية عن تطوّر الإنسان.

وفي 11/ 3/ 1973م، نشرت جريدة الأخبار القاهرية في صفحتها الثالثة تحت عنوان «انتكاسة نظرية الارتقاء» ما يأتي للأستاذ ظفر الإسلام خان الهندي: «تعرّضت نظرية الارتقاء لهزّة عنيفة في أوائل الشهر الحالي، حين قرّر المجلس التعليمي الحكومي بولاية كاليفورنيا الأمريكية بأن تشير جميع الكتب المدرّسة للعلوم إلى نظرية الارتقاء الداروينية بأنّها نظرية افتراضية وليست حقيقية». وجاء في قرار المجلس التعليمي للولاية: «إنّ ما يمكن معرفته عن أصول الحياة لا يعدو أن يكون مجرّد افتراض ذكي، على أكثر تقدير، وإنّ المجلس باستخدام تعديل على العقائد النظرية المسلم بها إلى بيانات قابلة للتعديل وفقًا للظروف».

أوردت هذا الخبر مجلة الآيكونمست الأسبوعية البريطانية في عددها الصادر في 10 مارس سنة 1973م[1].

التفسير المادي وعلاقته بالداروينية

لقد ضلّلت الماركسية الناس فترة طويلة، عندما أشاعت القول بأن الكون في حالة حركة دائبة تحكمه علاقات التناقض والصراع، استنادًا إلى مقولات النظرية الداروينية التي يقول عنها جون لويس:

«. . . لقد حوّل داروين ما كان يجول بخاطر العديد من المفكرين إلى فكرة ممكنة ومقنعة، وهي أنّ عالم الحيوان لم يوجد نتيجة عملية خلق واحدة، بل هو ثمرة تغيّرات ارتقائية عملت على تحويل الأنواع التي ظهرت في عصور مبكرة إلى الأشكال الأكثر تعقيدًا، والتي ظهرت في عصور متأخّرة. وقد قام داروين بهذا عن طريق تجميع عدد ضخم من الدلائل، قبل كل شيء، وأجرى أبحاثه بأقصى دقّة ممكنة، ومن دون أن يترك أية ثغرة في عمله، مثبتًا أنّ الارتقاء قد حدث فعلًا.

والإنسان نفسه لم يخلق بفعل خاص منفصل، بل هو ثمرة الارتقاء. ونظرية الارتقاء لا تستبعد قوى ما فوق الطبيعة من عملية الخلق فحسب، بل تضع بدل هذه القوى تطوّر الحياة الطبيعي. وقد كان هذا تجديدًا مدهشًا»[2]. وفي الإطار الإلحادي

---

(1) هذا الموضوع من كتاب مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني، محمد عثمان، ص109 ـ 114.

(2) الإنسان والارتقاء، جون لويس، ص8.

جاء سلامه موسى فيما بعد ليحدّد هذا الزعم، وهو كما هو معروف عنه من معاول الهدم في ديار المسلمين: «استبدلت نظرية التطوّر النظر المادي بالنظر الغيبي لنشأة الأحياء على أرضنا. وربطت بين جميع الأحياء نباتًا وحيوانًا وإنسانًا برباط جديد، كما جعلتنا نفهم الحياة على أنها ليست جامدة، إذ هي، باعتبارها إحدى ظواهر المادة، في حركة وتحوّل أبديّين».

فداروين، على حدّ تعبير جون لويس وتعصّبه له، لم يترك ثغرة في عمله. وقد استبعد القدرة الإلهية في عملية خلق الإنسان، والمحرّك عنده أو الخالق للأشياء هو الصراع أو تطوّر الحياة الطبيعي. وعلى هذا الأساس فالنظرية مادية. ومن هذا الأساس المادي الذي أنكر قدرة الله على خلق الإنسان، والذي اعتبر الإنسان نتاج تطوّر الحياة الطبيعي، ربط الماركسيون تفسيرهم المادي للتاريخ بنظرية التطوّر. ويلاحظ الباحث أن الماركسيين يعتبرون أنّ ماركس قد اكتشف قانون تطوّر التاريخ البشري، كما اكتشف داروين قانون تطوّر الطبيعة. وعلى هذا الأساس فإنّ ماركس مستقلّ في نظريته عن داروين. ونحن ننظر إلى هذا الزعم الماركسي بتحفّظ. لكنّنا نودّ أن نشير هنا وأن نقرّر أنّنا ننظر إلى هذا الزعم بتحفّظ شديد، لأنّ الزعم بأنّ ماركس يعتبر مكتشف قانون التطوّر مرفوض من وجهة نظرنا لاعتبارات عديدة منها:

فساد قانون التطوّر ذاته كما سندلّ على ذلك في بحث مستقل عنها، وهذا هو الأهم أنه قبل مزاعم الديالكتيك والفلسفة المادية قد وجد رجل من أصحاب المقالات الإسلاميين، وهو صدر الدين الشيرازي 1059هـ/ 1649م، قد ذهب في كتابه الأسفار يبرهن على أنّ الحركة لا تمسّ ظواهر الطبيعة وسطحها العرض فحسب، بل إن الحركة في تلك الظواهر ليست إلّا جانبًا من التطوّر يكشف عن جانب أعمق هو التطوّر في صميم الطبيعة، وحركتها الجوهرية ليست إلّا جانبًا من التطوّر يكشف عن جانب أعمق وهو التطوّر في صميم الطبيعة وحركتها الجوهرية، ذلك أنّ الحركة السطحية في الظواهر، لمّا كان معناها التجدّد والانقضاء، فيجب لهذا أن تكون علّتها المباشرة أمرًا متجددًا غير ثابت الذات أيضًا، لأنّ علّة الثابت ثابتة، وعلّة المتغيّر المتجدّد متغيّرة متجدّدة، فلا يمكن أن يكون السبب المباشر للحركة أمرًا ثابتًا وإلّا لانعدمت الحركة، وأصبحت قرارًا وسكونًا.

والغريب الذي ابتدعته الماركسية في حركة التطوّر هو فكرة التناقض الخيالية الوهمية الباطلة، فقد اعتبرت الماركسية أنّ التناقض هو سبب الحركة في الطبيعة، وأنّ

الحركة هي المظهر الذي ينتج عن الصراع بين المتناقضات، فوقعت الماركسية بعملها هذا في خطإ فلسفي جسيم، ولا بدّ من تجريد مفهوم حركة التطوّر عن فكرة التناقض لتنسجم الرؤية الفلسفية لحركة التطوّر مع الواقع الموضوعي لهذه الحركة في الطبيعة. ويمكن القول بأنّ النظرة في العلم الإلهي والنظرة في ضوء المزاعم المادية تلتقيان على التسليم بوجود الحركة في الطبيعة، لكنّهما مختلفتان تمامًا في مسألتين أساسيتين: الأولى طبيعة الحركة والثانية مجال الحركة.

إنّ مبدأ التناقض يعتبر عنصرًا أساسيًا في مفهوم الحركة عند الماركسية، بينما عدم التناقض يعتبر عنصرًا أساسيًا في مفهوم الحركة في المفهوم الواقعي الإلهي.

وفي تقرير الروابط بين الداروينية والمادة يقول كونفورت: «وتقدّم المادية التاريخية أساسًا للعلم الاجتماعي بنفس الطريقة التي تقدّم بها نظريّة التطوّر عن طريق الانتقاء الطبيعي أساسًا للعلم البيولوجي، فأيًا كان النوع الذي يدرس، فإنّه قد تطوّر عن طريق الانتقاء الطبيعي، وهذا يحدّد كل طبيعته.

وبالمثل، أيًا كان المجتمع الذي يدرس، فإنّه أصبح ما هو عليه بتكيّف علاقات الإنتاج مع الإنتاج، والأفكار والمؤسسات مع علاقات الإنتاج.

والحقّ أن داروين قد وصل إلى نظرية الانتقاء الطبيعي بنفس أسلوب التجريد الذي استخدمه ماركس، في الوقت نفسه تقريبًا، في نظرية المادية التاريخية؛ فقد نشأت نظرية داروين من اعتبار أساسي هو أنّ كلّ نوع يعيش بالتكيّف مع بيئة ما، تمامًا كما نشأت نظرية ماركس من اعتبار هو أن كل مجتمع يعيش بأسلوب إنتاج ما»[1].

من خلال النص السابق، نلاحظ في كلام الماركسيين اعترافًا ضمنيًا وإشارة واضحة تفيد بأنّ ماركس بنى نظريّته في التفسير المادي للتاريخ على أساس نظرية داروين المادية. ولكن الدلائل والشواهد تفيد أن ماركس ربط نظريته بنظرية داروين.

يقول داونز: «وهو كثير الإشارة إلى مراجع العلماء في علوم الحياة والكيمياء والطبيعة، وواضح من هذا أنّه كان يأمل أن يصير داروين علم الاجتماع، أو نيوتن الاقتصاد. كما أعتقد أنه بالتحليل للمجتمع يستطيع أن يغيّر كيان العالم من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

(1) مدخل إلى المادية الجدلية، موريس كونفورث، ص21.

وكانت الطريقة العلميّة التي أشار إليها في أبحاثه عاملًا في تقبّل الجمهور لآرائه، إذ كانت تسيطر على أذهان الناس نظرية التطوّر في القرن التاسع عشر بدرجة اعتقدوا معها إمكان تطبيقها على كل مظاهر الحياة. فلمّا ربط ماركس نظريته التاريخية في تنازع البقاء بين الطبقات وبين نظرية داروين في التطوّر، ضمن لها ذلك الاحترام العلمي الذي أبعدها عن الطعن والتشكّك»[1].

إذًا، فماركس استغلّ تقبّل الجماهير في أوروبا لنظرية التطوّر التي تشمل كلّ شيء في الحياة عندهم، وربط بينها وبين نظريته في صراع الطبقات، وجعلها أساسًا يعتمد عليه في بحثه عن تطوّر المجتمع، وفي تقرير هذه العلاقة العضوية.

يقول الفيلسوف جوته: «إنّ الدلائل في تأييد المذهب المادي قد أتت في الغالب من ثلاثة مصادر: علم الأحياء، وعلم النفس، والفيزياء»، ثم يقول: «وسأبدأ بمعالجة الدلائل المستمدّة من علم الأحياء. فقد كان يظن أن اكتشافات داروين العلمية أوضحت أنّ تطوّر الحياة من بدايتها إلى نهايتها القصوى المعقدة، وهي العقل، كما تجلّى في علماء القرن التاسع عشر، يمكن تفسيره باعتباره نتيجة لحالات جزئية من التغاير بين الأنواع بعضها عن بعض، تفاعلت مع القوى المادية في البيئة، فتطوّرت تبعًا لقوانين محددة»[2].

وقد استغلّت نظرية داروين استغلالًا كبيرًا في كثير من المجالات، وخاصة في هدم عقائد الناس وأخلاقهم. وقد جاء هذا الاستغلال البشع من إيحاءات النظرية الخطيرة. وفي التعليق على تأثير هذه النظرية ومردودها يقول داونز: «نشأت تطبيقات أخرى عديدة لنظرية داروين. فمثلًا اتخذت الفاشية نظرية الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح مبرّرًا للقضاء على بعض الأجناس البشرية. وكذلك ما نادى به تجار الحروب في الدول، وتبريرهم لها لأنها تقضي على العناصر الضعيفة وتستبقي العناصر القويّة، كما استغلّ أتباع ماركس نظريّة التطوّر استغلالًا ملتويًا لتطبيقها على تنازع الطبقات في المجتمع الإنساني»[3].

هذا ويكشف مؤلفو كتاب أصول الفلسفة الماركسية الأساس الذي اعتمد عليه ماركس وإنجلز حين قالا: «إنّ للجدلية أساسًا موضوعيًا، يتّصل بتلك الاكتشافات

(1) كتب غيّرت وجه العالم، روبرت ب. داونز، ص155.
(2) منازع الفكر الحديث، س. أ. م. جود، ص23.
(3) المرجع نفسه، روبرت ب. داونز، ص304.

الثلاثة التي تمخّض عنها القرن التاسع عشر وهي:

1 ـ اكتشاف الخلية الحيّة التي تتطوّر عنها الأجسام المعقّدة.

2 ـ اكتشاف تحوّل الطاقة من حرارة وكهرباء ومغناطيس وطاقة كيميائية، فهي صور مختلفة نوعيًا لحقيقة مادية واحدة.

3 ـ نظرية التحوّل عند داروين. فلقد أظهرت هذه النظرية، اعتمادًا على الحفريات وعلم تربية الحيوان، أنّ جميع الكائنات الحيّة، ومنها الإنسان، هي ثمرات التطوّر الطبيعي»[1].

ويعلّقون في الهامش على عدم استطاعة الماديين في القرن الثامن عشر اكتشاف المنهج الجدلي، وكيف أنّ هذه الاكتشافات كان لها أثر كبير على المادية الجدلية. ولقد رأينا الدور الكبير الذي قامت به في تكوين المادية الجدلية بإدخالها فكرة التطوّر، وهي فكرة جدلية رائعة «تقول بطور نوع عن آخر»[2].

واضح وبيّن أنّ نظريّة التطوّر لها دور كبير في تكوين نظريّة ماركس، وهي من الأسس الهامة التي اعتمد عليها في تفسيره المادي للتاريخ[3].

وفي تقرير هذه الحقيقة يقول سبركين وياخوت، بعد أن سردا حاجة العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر إلى ضرورة إيجاد وجهة نظر جديدة عن العالم، تحلّ محل النظرة الميتافزيقية للعالم، وكيف أنّ الاكتشافات العلمية الثلاثة العظيمة كان لها أثر في إيجاد النظرية المادية:

«وبذلك اعتبر تطوّر العلم، وخصوصًا الاكتشافات العظيمة الثلاثة في العلم الطبيعي: قانون حفظ الطاقة، ونظرية التكوين الخلوي للكائنات الحيّة، ونظرية التطوّر لداروين، المقدّمات العلمية لانتصار النظرية المادية الجدلية عن العالم التي وضعها كارل ماركس وفريدريك إنجلز».

وفي ضوء ما تقدّم، يلاحظ العلماء والباحثون أنّ نظرية التطوّر أوحت بمادية الإنسان وحيوانيته. وخطورة هذه النظرية تكمن في إيحاءاتها التي استغلّت استغلالًا

---

(1) أصول الفلسفة الماركسية، جورج بوليتز وآخرون، 1/ 137.
(2) المصدر نفسه، ص38.
(3) أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، سبركين وياخوت، ص16.

بشعًا في هدم الأديان والأخلاق، حيث نفت الغاية القصد من خلق الإنسان، وردّت عمليّة الخلق إلى القوى الطبيعية. كما تكمن خطورتها أيضًا في القول بالحتمية والاضطراب، ممّا أدّى إلى القول بالتطوّر المطلق. وكانت النتيجة الإلحادية التي تقول إنه لا شيء ثابت على الإطلاق ولا شيء مقدّس، وكلّ شيء في تطوّر، فالعقيدة تتطوّر، والأخلاق تتطوّر، والأفكار تتطوّر، والطور الجديد أحسن وأرقى من الطور القديم، وهكذا بغير غاية وبغير قصد.



3

العلمانية واساليبها

المصطلح ودلالته

كلمة العلمانية كلمة قد تبدو عند البعض محبّبة إلى النفوس لأنها مشتقّة من العلم. وسرّ اختيار هذه الكلمة أنها تعبّر عن المقصود من دون صدام المشاعر والأحاسيس، ومن هنا نحسّ خبث ترجمة الكلمة «Secularism» إلى العلمانية، وهي ترجمة مضلّلة لأنّها توحي بأنّ لها صلة بالعلم، بينما هي في لغاتها الأصلية لا صلة لها بالعلم، بل المقصود بها في تلك اللغات هو إقامة الحياة بعيدًا عن الدين، أو الفصل الكامل بين الدين والحياة[1].

ويمكن القول بغير تجاوز، وعلى ضوء ما تشير مصادر معاصرة، معتبرة أنّ العلمانية حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس وتوجيههم عن الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها. ذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمّل في الله. وفي مقاومة هذه الرغبة، طفقت العلمانية تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلّقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية، وبإمكان تحقيق مطامعهم في هذه الدنيا القريبة. وظل الاتّجاه إلى العلمانية يتطوّر باستمرار خلال التاريخ الحديث كله، باعتبارها حركة مضادّة للدين ومضادّة للكنيسة[2].

---

(1) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص193.

(2) انظر «صور من مواقف العلمانية في محاربة الإسلام عن طريق التعليم»، حسن ملا عثمان، مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام، العدد 7 (1403هـ) ص172، 173، يقول: «إن كلمة علمانية «Secularism» وهي مشتقّة من كلمة «Secular» وهي مرادفة للكلمة الإنجليزية «Unreligious» أي لاديني أو غير عقيدي، نستنتج من ذلك أنّ العلمانية تعني «اللادينية»، ومن هنا جاء سر اختيار كلمة «علمانية» فهي تعبّر عن المقصود ولا تجرح المشاعر.

لذا فإن التعبير الشائع في الكتب الإسلامية المعاصرة هو «الفصل بين الدين والدولة»، وهو في الحقيقة لا يعطي المدلول الكامل للعلمانية الذي ينطبق على الأفراد وعلى السلوك الذي قد لا يكون له صلة بالدولة، ولو قيل إنها فصل الدين عن الحياة لكان أصوب. ولذلك فإنّ المدلول الصحيح للعلمانية هو إقامة الحياة على غير الدين سواء بالنسبة للأمة أم للفرد، ثم تختلف الدول أو الأفراد في موقفها من الدين بمفهومه الضيّق المحدود، وفي الجانب التعبّدي المحرّف والمشوّه في معظم الحالات. وهذا يدعونا إلى القول بأن العلمانية بهذا المفهوم تتعارض مع الإسلام جملة وتفصيلًا، فالدين الإسلامي يحثّ على العلم الذي يبحث في آيات الله في الكون، وبه يرغب الناس للدخول في دين الفطرة... لأنه لا تعارض بين الدين الصحيح والعلم الصحيح.

لكن المزعج أنه قد ينحرف بعض المفكّرين في فهم العلمانية، فيجعلها نسبة إلى العلم، وهو خطأ، لأنّ مفهوم العلمانية بنسبتها إلى العلم يعني: توجيه الاهتمام إلى ما يتعلّق بالحياة الدنيا، وإسقاط الاهتمام بالحياة الآخرة؛ وبعبارة أدقّ: تعني إمّا مجرد استبعاد الدين من توجيه شؤون الحياة في السياسة والاقتصاد والعلم والأخلاق والتربية، وإمّا أنها تعني إسقاط الدين بالكلية، واعتباره أفيونًا للشعوب يخدّرها عن الاهتمام بحياتها التي لا حياة بعدها[1].

نشأة العلمانية وتطوّرها

لما كانت العلمانية بمفهوم الاستبعاد أو بمفهوم الإسقاط للدين من مجال التأثير في توجيه شؤون الحياة الدنيا، فإنّها بحسب الظروف والدعاوى التي نشأت في ظلّه تستدعي العلم، ليقوم بهذا التأثير بغير عذر المخطئين في الخلط بين مفهوم العلمانية ومفهوم العلم في الوقت نفسه: وخطأ المعتدلين عن استبعاد الدين باستدعاء العلم، لأن العلم بطبيعته أداة للتنفيذ، وليس مرجعًا للتوجيه[2].

وإذا بحثنا عن الأسباب التي أدّت إلى ظهور العلمانية، نجد أن التاريخ يقول لنا: إنه من الأساس اعترفت النصرانية بوجود سلطتين: سلطة الله وسلطة قيصر، وذلك في

---

(1) حقيقة العلمانية، يحيى هاشم فرغلي، ص7؛ «العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق»، محمد البهي، مجلة الفكر الإسلامي، بيروت، ص3، محاضرة ألقيت بدار الفتوى، 2 من شهر ربيع الثاني سنة 1291هـ/ 27 مايو سنة 1971م.

(2) المرجع نفسه، يحيى هاشم فرغلي، ص8 (باختصار وتصرّف).

الجواب المشهور المنسوب إلى عيسى عليه السلام، ردًا عن السؤال الذي وجهه إليه اليهود حول ولائه السياسي[1]. وقد غلب جانب الكنيسة منذ بدايات العصور الوسطى النصرانية في جميع جوانب الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في أوروبا بشكل خاص، وفي جميع العالم النصراني بوجه عام. فكانت الكنيسة طيلة فترة العصور الوسطى النصرانية بصورة مباشرة أو غير مباشرة تكاد أن تكون صاحبة السلطان المطلق على كل شيء، فلها بكونها مؤسّسة دينيّة، سلطان مطلق على روح الفرد، كما أن لها لهذا الاعتبار نفسه سلطان على الأسرة من حيث شأنها وصيرورتها ومستقبلها، ولها من حيث أنها تمثل سلطان الله على الأرض، سلطة على المجتمع ومؤسساته السياسية المتمثّلة في الدولة والإمارات الإقطاعية[2].

وقد أحدثت، في نهاية العصور الوسطى، النصرانية في أوروبا بعض المتغيّرات الكبرى، التي أدّت إلى إحداث بعض الاهتزاز على نظام العلاقات الذي كانت الكنيسة تحتلّ قمّته العليا. ومن هذه المتغيّرات السياسية الدولية: دخول العثمانيين إلى القسطنطينية سنة 857هـ/ 1453م[3]، والنشاط المالي بنمو التجارة، وتبادل السلع والمنتجات بين الإمارات الإقطاعية داخل كل دولة وبين الدول نفسها، وحق العلوم، بإنجاز بعض الاكتشافات المهمّة في الفلك والجغرافيا وغيرهما، والآداب بإحياء التراث اليوناني الروماني القديم. هذه المتغيّرات في حقول السياسة والعلم والمال، أدخلت بعض الاهتزاز على نظام العلاقات الذي ظلّ سائدًا طيلة العصور الوسطى النصرانية، وأدّت إلى طرح أسئلة حول أساس عدالة الوضع القائم. وبدأت الكارثة حين تبيّن أن الكنيسة لم تكن مؤهّلة لاستيعاب المتغيّرات الجديدة والتكيّف معها[4]. فحصل نزاع على السلطة بين رجال الكنيسة وبين رجال الحكومة المدنية، انتهى هذا النزاع إلى فصل سلطة الكنيسة عن الحياة المدنية ونظام الحكم، حيث كان للدولة مجال وللكنيسة مجال[5]، فحصل صراع بين الكنيسة من جهة والقوى الجديدة في حقول السياسة والعلم

---

(1) إنجيل متى، إصحاح 22، فقرة 21، وفيها يقول السيّد المسيح في ضوء معتقد النصارى: «أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله».
(2) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص93.
(3) حول العلمانية، محمد مهدي شمس الدين، ص83.
(4) المرجع نفسه، ص85.
(5) التيارات الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين، ص170.

والاجتماع والتجارة وغيرها من حقول الحياة[1].

ومن خلال ما سبق من سطور يتبيّن: أنّ الدعوة العلمانية كان لها أبعد الأثر في الفكر الغربي، إذ سادته عوامل أربعة مهمّة، هي:

1 ـ نظام الاقتصاد القائم على الربا.

2 ـ القانون الوضعي المنفصل عن شرائع الله سبحانه وتعالى.

3 ـ التعليم غير الديني المتحرّر من نفوذ الكنيسة المتسلّطة.

4 ـ ما يسمّونه بالديمقراطية التي تحلّ الإيمان في الدولة محل الإيمان بالعقيدة[2].

وخلاصة الأمر حول العلمانية أنها في أيّ مجتمع تحلّ فيه، عبارة عن أمرين متكاملين لكي تكون الدولة علمانية، هما:

الأول: مصدر الشرعية في السلطة السياسية.

الثاني: التشريع الدستوري والقانوني في الدول.

وفيما يتعلّق بالأمر الأول: تعني العلمانية أن الشرعية التي تخوّل السلطة السياسية أن تحكم المجتمع وتسيّره وفقًا لمفاهيمها وخططها غير المستمدة من الدين، فالله، سبحانه وتعالى، أو الدين، ليس مصدرًا للشرعية التي تضع به السلطة السياسية في الدولة العلمانية، ولا تتوقّف شرعية السلطة السياسية على أن تنال اعترافًا بها من السلطة الدينية[3].

وفيما يتعلق بالأمر الثاني: تعني العلمانية لدى دعاتها: أن يقوم التشريع القانوني والدستوري في المجتمع والدولة على أساس غير ديني، ويشمل ذلك في مجالات التشريع والحياة[4].

وبجانب نفوذ الشرق والغرب في العالم الإسلامي، نجد أن سماسرة العلمانية يروّجون لها في البلاد الإسلامية بمجموعة من الخرافات:

---

(1) التيارات الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين.

(2) الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، أبو الأعلى المودودي، ص126 ـ 128 (بتصرف واختصار).

(3) حول العلمانية، محمد مهدي شمس الدين، ص81.

(4) حقيقة العلمانية، يحيى هاشم فرغلي، ص8.

الأولى: إنها سر التقدّم في أوروبا.

الثانية: إنها الأسلوب الوحيد لتحرير العلم من الدين.

الثالثة: إن الإسلام الحاكم للحياة الدنيا قضية مرفوضة أساسًا، وإنه، أي الإسلام، أثبت فشله في التطبيق.

الرابعة: إن العلمانية لا تتعارض مع الإسلام.

وكل هذه الترهات لا واقع لها ولكنها جاءت على ألسنة سماسرة الإلحاد والعلمانية والتخريب.

ومنذ مطلع القرن التاسع عشر الميلادي، وخصوم الإسلام الجدد من ملاحدة ويهود ونصارى وعلمانيين وهم جادون في التسلّل والعمل على أن ينفذوا إلى جوهر الدعوة لإفساده وتشويه حقائقه أمام الأجيال المؤمنة، وقد بدأت عمليات التسلّل بإقصاء المنهاج الإسلامي في الشريعة والتعليم، وإحلال منهاج علماني بديلًا عنه. وقد بدا هذا واضحًا في محاولات فرض القانون الوضعي بديلًا للشريعة الإسلامية، وظهرت هذه المؤامرة في إلغاء المحاكم الشرعيّة في بعض الدول المسلمة، مثل المغرب العربي ومصر والسودان وسوريا وغيرها، كذلك ظهرت بوادر التسلّل في ثوب علماني في العالم الإسلامي بإنشاء الإرساليات التنصيريّة، والسيطرة على مناهج المدارس الوطنية، وتغيير مناهجها من دراسة القرآن الكريم وعلوم العقيدة إلى دراسة اللغات الأجنبية بطريقة تحبّب العربي والمسلم فيها، وتنفّره من اللغة العربية وعلوم الشريعة الإسلامية[1].

وإن الباحث في أمر العلمانية، يجد أنّ تركيا هي الدولة المسلمة في الشرق التي أعلنت العلمانية الغربية أساسًا لسياستها، منذ تولّى مصطفى كمال أتاتورك[2] السلطة فيها.

---

(1) الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي، سامي عزيز، ص224؛ أصالة الفكر العربي الإسلامي، أنور الجندي، ص25؛ في أصول المسألة المصرية، صبحي وحيدة، ص207، 208؛ الاحتلال الإنجليزي لمصر، محمد صفوت، ص237.

(2) هو مصطفى كمال أتاتورك، ولد بمدينة سالونيك سنة 1298هـ/ 1881م، مؤسس تركيا العلمانية. ومعنى أتاتورك: أبو الأتراك. اشترك في ثورة حزب تركيا الفتاة سنة 1326هـ/ 1908م، وأبعد إلى دمشق، برز اسمه إبّان الحرب العالمية، سنة 1333هـ/ 1915م.

والواقع أنّ تركيا في قبولها للعلمانية كانت مجبرة، قصد الحلفاء من إعلان تركيا العلمانية فصل الإسلام عن الدولة، حتى تكون الأجيال القادمة بعيدة عن الإسلام[1].

ولا يخفى على الباحث أن خطط الاحتلال، أو ما يسمّونه بالاستعمار، الهدّامة، مهّدت إلى تقبل الفكر العلماني، ثمّ الإيمان به، وقد عهدت المجتمعات المسلمة أعنف موجة ثقافية تعمل للانسلاخ الكامل في الإسلام، وقد تزعّمها المثقّفون المتفرنجون الذين تربّوا تربية أوروبية، وتزوّدوا بالثقافة الغربية في معاهد العلم الإنجليزي والفرنسي.

ويمكن أن نلمس هذا الإعجاب والتقليد بالغرب عند رفاعة رافع الطهطاوي[2]، فكل ما كتبه هو صدى لتفكير أوروبا، وبخاصة فرنسا، وأفكاره لأوّل مرّة تظهر في المجتمع المسلم، وربّما ردّدها عن حسن قصد، من دون أن يسبر أغوارها، ولكنّه على كل حال قد وضع البذور للأخذ بنظم الغرب العلمانية، ثم تعهّد هذه من جاء بعده بالسقي والرعاية، حتى نمت وضربت جذورها في الأرض[3].

فلأوّل مرة في البيئة المسلمة نجد كلامًا عن الوطن والوطنية، وحبّ الوطن بالمعنى القومي الحديث في أوروبا، ولأوّل مرّة نجد كلامًا عن الحرية موضعها الأساس في نهضة أي أمّة وفي تقدّمها[4]، ثم نرى بعد ذلك كلامًا كثيرًا عن المرأة، لا شكّ أنه من وحي الحياة الاجتماعية الأوروبية، مثل تعليم البنات، ومنع تعدد الزوجات، واختلاط الجنسين[5].

---

(1) دائرة المعارف الحديثة، أحمد عطية الله، ص632؛ الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 1/ 144؛ العلمانية والإسلام، محمد البهي، ص66.

(2) هو رفاعة بن رافع الطهطاوي، عالم مصري، ولد في طهطا سنة 1216هـ/ 1801م، وتعلّم في الأزهر، ودرس الفرنسية، وأنشأ جريدة «الوقائع المصرية»، وألّف وترجم عن الفرنسية كتبًا كثيرة، منها «تخليص الإبريز في تلخيص باريز»، و«قلائد المفاخر»، و«المعادن النافعة»، و«مبادئ الهندسة»، و«مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، و«تعريب القانون المدني الفرنسي». وهو مؤسّس مدرسة الألسن وناظرها. توفّي بالقاهرة، سنة 1290هـ/ 1873م (الأعلام، الزركلي، 3/ 29).

(3) الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، ص18، 19.

(4) أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي، محمود فهمي حجازي، ص64، 65.

(5) المرجع نفسه، ص79.

ومن هذه الطبقة: منصور فهمي[1]، وكذلك علي عبد الرازق[2]، القاضي الشرعي، وذلك بإصداره كتاب الإسلام وأصول الحكم، والذي طرح فيه قضية العلمانية للمرة الأولى في صميم الفكر الإسلامي، حين أنكر أن تكون الخلافة، أو القضاء، أو وظائف الحكم ومراكز الدولة، مرتبطة بالدين في شيء، ووصفها بأنها: خطط دنيوية صرفة، لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها، ولا أمر بها، ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم[3].

وكتابه هذا، جلّ مادته من كتب الإفرنج التي كتبوها في الخلافة، ومن العجيب أن تكون مادته ما ذكر في مثل كتاب الأغاني والعقد الفريد ولم يكن من مراجعه شيء من صحيح البخاري، وصحيح مسلم، ولا موطأ مالك، ولا مسند أحمد، ولا غيرها من كتب السلف الصحيحة، وهو في مجمله ليس فيه شيئًا من النصوص القطعية المجمع عليها، والمعلومة من الدين بالضرورة[4].

وفي سنة 1344هـ/ 1926م كتب إسماعيل مظهر[5]، من رجال ودعاة العثمانية

---

(1) هو منصور بن علي فهمي بن عبد المتعال، من آل البقلي، مفكّر مصري مغربيّ الأصل، ولد في شقاش التابعة لطلخا بمصر سنة 1303هـ/ 1886م، وتعلّم في المنصورة والقاهرة، وأرسل في بعثة إلى باريس لدراسة الفلسفة سنة 1325هـ/ 1908م. وعاد بعد خمس سنوات وتقلّد عدّة مناصب، وكان كاتب السر للمجمع اللغوي المصري سنة 1353هـ/ 1934م إلى آخر حياته، وشارك في أعمال «الرابطة الشرقية» ونشر فصولًا في الصحف، جمعها في كتاب خطرات نفس. توفّي ودفن بالقاهرة سنة 1378هـ/ 1959م (**الأعلام**، الزركلي، 7/ 302).

(2) هو علي بن حسن بن أحمد عبد الرازق، باحث من أعضاء مجمع اللغة العربية بمصر، ولد بأبي جرجا من أعمال المنيا سنة 1305هـ/ 1888م، وتعلّم بالأزهر، ثم بأكسفورد، وعيّن قاضيًا في المحاكم الشرعية، وأصدر كتاب الإسلام وأصول الحكم فسحبت منه شهادة الأزهر بعد إصداره لهذا الكتاب، الذي دعا فيه إلى العلمانية، وتجنّى على الخلافة الإسلامية، وأن الإسلام لا صلة له بالحكم. توفّي سنة 1376هـ/ 1966م (المرجع نفسه، الزركلي، 4/ 276).

(3) **الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر**، محمد محمد حسين، 2/ 82، 83؛ وانظر **تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، محمد جابر الأنصاري، ص21.

(4) **الإسلام نظام مجتمع ومنهج حياة**، أنور الجندي، ص113، 114.

(5) هو إسماعيل مظهر بن محمد بن عبد المجيد بن إسماعيل، باحث مصري، من أعضاء المجمع اللغوي. ولد في القاهرة سنة 1308هـ/ 1891م، انتسب إلى الحزب الوطني. سافر إلى إنجلترا فدرس في جامعة لندن وجامعة أكسفورد، ثم عاد وترجم عدة كتب عن الإنجليزية، وأصدر مجلة «العصور»، ورأس تحرير مجلّة «المقتطف». له مؤلفات، منها: معجم مظهر الأنسيكلوبيدي، وقاموس النهضة، وملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء، والمرأة في عصر الديمقراطية، وغيرها. توفّي بالقاهرة سنة 1381هـ/ 1962م (المرجع نفسه، الزركلي، 1/ 327).

بمصر، يدعو إلى نقض العقلية المسلمة، وإحلال العقلية الأوروبية العثمانية، ويقول: إنّني أتوقّع ذلك وعسى أن يكون قريبًا لنخرج من عنت الإسلام وأسلوبه الغيبي إلى الأسلوب الغربي اليقيني[1].

والدكتور زكي نجيب محمود له مقال أسماه «درّة في عالم المرأة»[2]، وفيه يهاجم المرأة المسلمة، ويهاجم الدين والمتديّنين[3]، ويدعو فيه المرأة المسلمة إلى خلع الحجاب، وإلقائه في البحر، بل إغراقه في اليمّ، ليصبح منسيًّا. كما يدعو المرأة المسلمة إلى محاكاة المرأة الغربية في كلّ ما تأتي وما تذر، وبمعنى أوضح: تَمَّ النجاح في فصل الأخلاق عن الدين، وفصل الدين عن الأخلاق، وصولًا إلى فصل الدين عن الدولة، وفصل الدولة عن الدين[4].

فالقضية إذًا ليست تشكيك وشبهات، بل سلخ واجتثاث، ثمّ محاولة للإذابة في كيان آخر وثقافة مغايرة، هي العلمانية، التي يرون أنها الأحدث والأرقى[5].

وبهذا نجحت خطة خصوم الدعوة الإسلامية الكفرة والمنصرين والعلمانيين في فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، من دون جلبة ولا ضوضاء[6].

وقد بلغت هذه الخطة أقصى مداها على يد كرومر في مصر[7].

ولأن مصر أكبر الدول المسلمة العربية، فقد كان تأثيرها كبيرًا في الأمة المسلمة،

---

(1) تاريخ الفكر العربي، إسماعيل مظهر، ص115.

(2) نشر هذا المقال في جريدة الأهرام، عدد (9 رجب 1404هـ/ 9 أبريل 1984م)، ص4.

(3) صحوة في عالم المرأة، عبد الحي الفرماوي، ص3.

(4) المرجع نفسه، ص32.

(5) وسائل مقاومة الغزو الفكري للعالم الإسلامي، حسان محمد حسان، ص56.

(6) جذور العلمانية، السيد أحمد فرج، ص44.

(7) هو إفلن بيرنج ابرل، ولد سنة 1257هـ/ 1841م، إداري ودبلوماسي بريطاني، خدم بمصر، عيّن ضابطًا سنة 1274هـ/ 1858م، وأمينًا خاصًا لحاكم الهند من سنة 1289هـ/ 1872م حتى سنة 1293هـ/ 1876م، اختير وزيرًا للمالية بالهند من سنة 1297هـ/ 1880م حتى سنة 1300هـ/ 1883م بعد الاحتلال البريطاني لمصر، ليكون الوكيل البريطاني، والقنصل العام بمصر ومنذ ذلك الحين حتى استقالته سنة 1325هـ/ 1907م، وهو الحاكم الحقيقي لمصر، قصر التعليم في المدارس على تخريج صغار الموظفين في الحكومة المصرية، ليستأثر بالوظائف الكبيرة للإنجليز، وافق على الأحكام الصارمة على المتّهمين في قضية «دنشواي» سنة 1234هـ/ 1906م، مات سنة 1335هـ/ 1917م (الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 2/ 1456).

ساعد على ذلك رغبة مستترة من هذه الأمم المغلوبة في تقليد الأمم الأوروبية الغالبة. وهو تقليد جرّهم إلى الإعجاب بالأوروبيين والاستكانة لهم، والرضا بسلطتهم عليهم[1].

وقد ظهرت أمارات المنهاج العلماني في البلاد العربية والإسلامية، من خلال النظم السياسية السائدة في العالم العربي والإسلامي، وهو المنهاج الذي يقوم على أساس إنشاء برلمان ودستور وأحزاب، كما هو حاصل وواقع على معظم البلدان العربية والإسلامية[2].

وإن الباحث في مؤامرات العلمانيين يجد أنها تتلخّص في هذه النقاط:

- الطعن في حقيقة الإسلام وحقيقة القرآن الكريم والنبوّة.
- القول بأنّ الإسلام استنفد أغراضه.
- القول بأنّ الإسلام طقوس وشعائر روحية، أو على أحسن الأحوال دين بالمفهوم الغربي الضيّق.

علمانية التعليم والإعلام

لقد كان من تمام النعمة على الناس ومن مظاهر حكمة الله تعالى في خلقه، أن يكون الإسلام هو الدين الذي يتعهّد الله به بني الإنسان، والشريعة التي يختتم بها شرائعه السابقة. فلا غرو أن كان تشريعًا محكم الأساس، وطيد البناء، كامل النظام، سامي الأغراض، وافيًا بحاجات الأفراد والجماعات، أبديًا صالحًا لكلّ زمان ومكان، محبّبًا للنفوس، كاشفًا للناس عن نواحي الخير وداعيًا إلى السعادة. والمتتبّع لأساليب العلمانيين يطالعه تنسيق عجيب ملفت للنظر بين القوى المعادية التي تختصم الإسلام؛ فالتنصير والاستشراق كما سنعرض لهما تتعانق أهدافهما وغايتهما مع الأطروحات العلمانية والتطبيقات العملية لها. كلّ ذلك بهدف إبعاد المسلمين عن الإسلام أو إبعاد الإسلام عن المسلمين، وللأسف فقد تحقّق لدعاة العلمانية الكثير من أهدافهم في معظم بلاد المسلمين.

- بعث الحركات الهدّامة والطوائف الضالة وتضخيم أدوارها.

---

(1) جمال الدين الأفغاني، سطرات وأحاديث، عبد القادر المغربي، ص98.
(2) سقوط العلمانية، أنور الجندي، ص26، 27 (بتصرف).

- نبش الحضارات القديمة وإحياء معارفها.
- وضع منهاج لاديني للبحث العلمي.

كما أنه تحقّق للعلمانية في ممارستها العملية ضدّ الإسلام الكثير من تحقيق أهدافها، بحيث أصبحت السياسة العامة في معظم بلاد المسلمين تخضع لمؤثرات الممارسات العلمانية فكرًا وتطبيقًا، بحيث لم يعد يرى الباحث المسلم سوى أنظمة إمّا علمانية غربية رأسمالية احتكارية استغلالية، وإمّا علمانية ماركسية إلحادية. فمثلًا في سياسة التوجيه والتعليم، قد يشار إلى الإسلام في بعض مناهج التعليم في الإعدادي والثانوي، ويغفل تمامًا في التعليم العالي والجامعات، ما عدا المعاهد الدينية الأزهرية في مصر وجامعات المملكة العربية السعودية ومعاهدها ومدارسها وجامعة الأزهر والزيتونة.

وفي سياسة التشريع والقضاء الإسلامي، أبعدته أو زحزحته عن التأثير في الحكومات العسكرية الانقلابية ذات النزعات العلمانية، وفي شؤون الدعوة الإسلامية ألغيت الأوقاف الإسلامية في كثير من بلاد المسلمين وبقيت أسماء وزارات للأوقاف لتخفيَ ما ألغيَ من الأوقاف[1].

أما مجال التعليم، فقد ظهر فيه المنهج العلماني واضحًا في الدعوة إلى إحياء الدراسة التاريخية السابقة للإسلام، وإحياء الحضارات القديمة كالحضارة الفرعونية في مصر، والفينيقية في الشام، والبابلية والأشورية في العراق، بقصد عزل العالم العربي والإسلامي القائم على منهج كامل للحياة ورابطة قوية تجمع شمل العرب والمسلمين على رابطة الأخوّة والدين[2].

وتجدر الإشارة إلى أنّ العلمانيين، بدعم ومساندة غير إسلامية، افتتحوا مدارس غربية، قلبًا وقالبًا، في المراكز الثقافية الكبرى للعالم الإسلامي، ورسموا المخطّطات لاستئصال التعليم الأصلي من هذه المدارس التي أنشئت في لاهور[3] وبيروت وإسلامبول[4] والقاهرة وغيرها، عدا المدارس الأقلّ شأنًا التي انتشرت في الهند وبلاد الشام ومصر وبصفة أظهر في بلاد المغرب.

---

(1) العلمانية والإسلام، محمد البهي، ص17 ـ 72 (بتصرف).
(2) التيارات الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين، ص185.
(3) هي مدينة مهمة بباكستان، ازدهرت تحت حكم المغول المسلمين، وصارت في القرن التاسع عشر عاصمة طائفة السيخ (الموسوعة العربية الميسرة، حسين سعيد، 2/ 1546).
(4) هي إستانبول والأستانة، بدأت محاولات المسلمين لفتحها منذ خلافة عثان بن عفان، رضي الله =

وممّا لا شكّ فيه أنّ هذه المدارس كان لها أعظم الأثر في توجيه النهضة الفكرية وجهة لادينية، وتوسيع الهوّة بين التعليم الديني وغير الديني.

وإذا كان الإسلام بشموله وصلاحيته لكل الناس في كل العصور... فقد حاول الغرب فرض العلمانية على المسلمين بكل الطرق والأساليب المتوافرة لديه[1] لحقده على الإسلام، وهذا الحقد قد تأصّل منذ بعثة النبي ﷺ، فقد حورب بكل الوسائل من قبل اليهود منذ عصر النبّوة، وبرز العداء تدريجيًّا من قبل الدولتين العظميين آنذاك الفرس والروم في عهد الصحابة والتابعين، وكان العداء يتمثّل في صور عدة كالحروب ومقاومة انتشار الإسلام إلى تلك البلاد خوفًا من سيادته عليهم، وظهر العداء من خلال الترجمات للفلسفة والعلوم اليونانية والإغريقية آنذاك، حتى وضعت لها مواطئ قدم في الفكر الإسلامي والعقيدة الإسلامية «في الفلسفة وعلم الكلام»[2]. وبرز العداء واضحًا جليًّا في الحروب الصليبية السافرة والتي كان هدفها واضحًا جليًّا، هو إقصاء الإسلام عن الحكم والحياة، واستبعاد المسلمين، ورغم التضحيات التي قدّمت، فقد سلم الله الإسلام وانتصر بقوة الله أوّلًا، ثم بوحدة المسلمين تحت قيادات صالحة أمثال صلاح الدين الأيوبي[3] وغيره، وهذا الفشل الذريع للحروب الصليبية السافرة جعل الغرب يغيّر خططه ويعيد حساباته، فتغيّرت خطّتهم من الحرب المسلحة إلى الحرب الفكرية، وكان لهم بعض ما أرادوا.

وممّا ساعد على ذلك تلك النظرة القاصرة للإسلام في إغلاق باب الاجتهاد، وإن كان لذلك أسبابه[4]، فبدأ الجمود والتحجّر والتعصّب يبرز رغم أن الفقهاء قالوا[5]:

= عنه، على يد معاوية بن أبي سفيان، رضي الله عنهما، فتحها العثمانيون بقيادة محمد الفاتح سنة 857هـ/ 1453م. وظلت عاصمة سياسية للأمبراطورية العثمانية حتى سنة 1341هـ/ 1922م، حينما نقلت الحكومة الكمالية العلمانية العاصمة إلى مدينة أنقرة سنة 1342هـ/ 1923م (القاموس الإسلامي، أحمد عطية الله، 1/ 83، 84).

(1) انظر مباحث في الثقافة الإسلامية، نعمان السامرائي، ص165.

(2) انظر الطريق إلى حكم إسلامي، محمد علي مضاوي، ص182، 183.

(3) هو أبو المظفر يوسف الأيوبي (532 ـ 589)، يوسف بن أيوب بن شادي أبو المظفر صلاح الدين الأيوبي الملّقب بالملك الناصر من أشهر ملوك الإسلام، حيث كان فقيهًا وأديبًا ومجاهدًا قاهر الصليبين (الأعلام، الزركلي، 8/ 202).

(4) انظر تفصيل ذلك في كتاب الاجتهاد والتقليد، الشوكاني، ص105 وما بعدها.

(5) انظر الشريعة الإسلامية، علي السايس، ص24، 25.

وللمجتهدين في كلّ عصر أن يستنبطوا من الأحكام ما يحقّق المصالح ويتناسب مع حضارتهم ومدنّياتهم ما دام متّفقًا مع مبدإ الشريعة العامة وقوانينها الكلّية، إذ إنها تصلح الإنسان ظاهره وباطنه، وتصلح له دنياه وآخرته... لكنّ الانغلاق والجمود جعل معظم المجتمعات الإسلامية بعد الاستعمار العسكري والفكري، تأخذ بقوانين الدولة المستعمرة وتحذو حذوها اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا، ليشغل بذلك الاتّجاه العلماني الفراغ في حياة المسلمين بالتبعية الفكرية والسياسية والتشريعية والإدارية والتعليمية... وغيرها للغرب، ولما يقوم فيه اليوم وغدًا من نظم وأساليب للحياة الإنسانية في مجتمعه[1].

ونتيجة لذلك الاتجاه إلى محاولة تقليد الغرب، وتبنّي العلمانية نظامًا للحياة حتّى صارت في بعض المجتمعات الإسلامية مظهرًا من مظاهر التقدّم والرقيّ[2]، وصل الأمر بأحد دعاة العلمانية أن قال إنّ العلمانية في ظل العلمانية: الوطن يحتضن الكنيسة والجامع، ويأخذ الحرية لكل من عليه وفيه من بشر: وترقّ وتظهر أشجار المحبّة في كل من الدولة، دولة الحرية والمعبد، وهذا يؤدّي إلى تعانق أغصان الحرية في مباني الدولة المستقلّة بالحياة المدنية، والمعبد المستقلّ بالحياة الدينية، فيحصل الانصهار الوطني، وينمو المواطن الصحيح السليم المفعم بالحسّ المدني، وتشتدّ الوحدة الوطنية في جو العلمنة الحيادية[3].

وتجدر الإشارة إلى أنّ ميدان التعليم في العالم الإسلامي في ضوء المخطّطات العلمانية وممارساتها كان من أهم الميادين التي استهدفتها العلمانية، بهدف تمييع الشخصية الإسلامية ووضعها في القالب الذي تريده، باعتبار التعليم طريقًا مختصرًا وممهّدًا لتضليل الأفكار، وتشويه الحقائق، وبلبلة المعتقدات، وتحسين وتنسيق الضلالات[4].

والعلمانيون ينظرون إلى المجتمع الإسلامي نظرة واحدة لا فرق بين قطر وآخر، لأن عقيدة المسلمين واحدة يجمعهم منهج واحد، فكانت مصر بالذات حقل تجارب لهم، ومنطلقًا لأعمالهم، لأن بها الأزهر مركز الشعاع الإسلامي على مدى قرون.

---

(1) الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيه، محمد البهي، ص476.
(2) انظر الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص156، 157.
(3) من الفكر الحر إلى العلمنة، ل. دونورا وألبير كامو، ص18 من مقدمة المترجم.
(4) أضواء على الثقافة الإسلامية للعالم الإسلامي، نادية العمري، ص238.

يقول أحد المبشّرين[1]: إنّ التعليم الوطني عندما قام الإنجليز بمصر كان في قبضة الجامعة الأزهرية الشديدة التمسّك بالدين، والتي كانت أساليبها الجافة القديمة تقف حاجزًا في طريق أي إصلاح تعليمي، وكان الطلبة الذين يتخرّجون من هذه الجامعة يحملون معهم قدرًا عظيمًا من غرور التعصب الديني، ولا يصيبون إلّا قدرًا ضئيلًا من مرونة التفكير والتقدير، فلو أمكن تطوير الأزهر عن طريق حركة تنبعث من داخله لكانت هذه خطوة جليلة الخطر، لكن إذا بدا أنّ مثل هذا الأمل غير متيسّر تحقيقه، فحينئذٍ يصبح الأمل محصورًا في إصلاح التعليم اللاديني الذي ينافس الأزهر، حتى يتاح له الانتشار والنجاح، وعندئذٍ فسوف يجد الأزهر نفسه أمام أمرين: فإما أن يتطوّر وإما أن يموت ويختفي.

وفضّلوا نهج طريق التطوير لأنه مرحلة من مراحل التدرّج إلى الأمانة والاختفاء، وكان المبشّرون بيد العلمانية أكبر معاول التطوّر أثرًا.

فقد كان لهم أساليب متعدّدة لتحقيق ذلك الهدف منها[2]:

1 ـ إنشاء مدارس مدنية تعلّم جميع العلوم الكونية والإنسانية عدا العلوم الإسلامية.

2 ـ إلقاء الحصار المادي والمعنوي على المدارس الأهلية أو الحكومية التي تعلّم العلوم الإسلامية، وذلك بقطع المعونات المادية عنها، وبالتقليل من مكانة أستاذ الدين، والاستخفاف بالأقوال التي يتفوّه بها... وبوسمه بالرجعية والتحجّر والجمود.

3 ـ إنشاء مدارس تبشيرية تموّل من قبل حكوماتها وكنائسها. فقد أنشئ في دمشق على سبيل المثال ثلاث مدارس تحتضن أبناء المسلمين منذ العمر المبكّر حتى يصلوا إلى المرحلة الجامعية، فضلًا عن إنشاء الجامعة الأمريكية في بيروت ومصر.

4 ـ إرسال البعثات من أبناء المسلمين إلى البلاد الأجنبية لمتابعة الدراسة، قبل أن ينهلوا من الثقافة الإسلامية شيئًا، غير راسية أقدامهم على المبادئ الدينية، ثمّ يعودون يحملون الوباء والأمراض السارية إلى بلادهم، يدعون لفصل الدين عن الدنيا، ينادون بأن تخضع الأنظمة الحياتية لقانون روماني وفرنسي، وهؤلاء هم الذين يحتلّون مناصب القيادة في الأمة ويمسكون زمام المجتمع.

---

(1) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، ص62، 63.

(2) انظر أضواء على الثقافة الإسلامية للعالم الإسلامي، نادية العمري، ص241، 242.

5 ـ أخطر هذه الأساليب نشر الاختلاط بين الجنسين في جميع مراحل التعليم، وقد طبقت بحرارة وحماس وبكثرة، وهذه مرحلة الشباب المتوثّب في المرحلة الابتدائية التي تمتدّ إلى سنّ المراهقة الأولى، ولا تقلّ خطرًا عن سابقتها، وتزداد الخطورة بوجود رجال في مدارس البنات على اختلاف مراحلها، وبوجود مدرّسات نساء في مدارس البنين على اختلاف مراحلها. وقد تحقّق لهم ذلك كلّه على أيدي أبناء المسلمين الذين ربّاهم الغرب على عينه، وطالب أحدهم[1] بصبغ الأزهر بأصبغة العلمية وهجر طرق التدريس العتيقة، وذلك عندما ألغت الوزارة لجنة إصلاح الأزهر أواخر سنة 1927م، بينما طالبت صحف بضمّه وبضمّ المعاهد الدينية هي الأخرى إلى وزارة المعارف لأنها هي الوزارة المسؤولة عن شؤون التعليم.

ويعلّق أحد المفكّرين على تلك المحاولات الإصلاحية في ظاهرها، التدميرية في باطنها، بقوله[2]: والمتأمّل في ذلك كلّه يجد أنّ المعركة في حقيقتها أعمق هدفًا ممّا يبدو للنظرة السطحية... فموضوع المعركة هو مقاومة السياسة التي تهدف إلى حصر أصحاب الثقافة الإسلامية في المساجد، ومنعهم من احتلال مراكز تتّصل بتوجيه المجتمع وتنفير الناس منها، عن طريق تخفيض مرتباتهم، مما يؤدّي إلى أن يستشعروا الذلّة والنقص. وقد أكّد ذلك أحد المطالبين بتطوير الأزهر[3] بقصر أهداف تعليم الأزهر على تخريج الواعظ، ونادى باقتحامهم الوظائف الأخرى، وبأن يتركوا القضاء لكلية الحقوق والتعليم لمدارس المعلمين (العلمانية الرسمية)[4].

وإذا كان مدرّس الدين في نظر العلمانيين يعتوره النقص، فقد اقترح أحدهم[5] بأن يعاد النظر في تكوينه وإعداده... وأن يرسم لذلك منهج يحقّق له عمق الثقافة وحريّة الفكر، وبنى على ذلك اقتراحًا بإنشاء قسم أو شعبة الدراسات الإسلامية في كلية الآداب بالجامعات المصرية، تدرّس فيها النظم الدينية والأخلاقية المقارنة، ولغة أو

---

(1) جريدة السياسة الأسبوعية المصرية، عدد (29 نوفمبر سنة 1927)، البلاغ (30 نوفمبر سنة 1927م)، الحولية الرابعة، ص676 ـ 678، نقلًا عن الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر، محمد محمد حسين، 2/ 270.

(2) المرجع نفسه، محمد محمد حسين، 2/ 270، 271.

(3) المرجع نفسه، 2/ 271.

(4) انظر مستقبل الثقافة في مصر ، طه حسين، ص46 ـ 70.

(5) مقال في مجلة الأسرة، يصدرها قسم اللغة العربية، كلية الآداب، الإسكندرية، عدد 6 (سنة 57م)، ص160 ـ 165؛ انظر حصوننا مهددة من داخلها، محمد محمد حسين، ص 168، 177.

لغتين شرقيّتين كالفارسية والأوردية، ولغة أو لغتين غربيتين، ليكونوا على اتصال بتيارات التفكير الثقافي في الشرق الإسلامي وفي الغرب.

وإذا كان هذا الاقتراح من الناحية النظرية وجيهًا، لأن مدرّس الدين بحاجة في المجتمعات الإسلامية إلى فقه الإسلام، وبحاجة إلى متابعة ثقافة عصره وما يدور حوله من شبهات وتشكيكات في عقيدة التوحيد والإسلام، ومعرفته للداء كي يتمكّن من وضع العلاج الناجح له. لكنّ هذا الاقتراح كان من وجهة النظر العلمانية يراد منه باطل، اتّضح أن المراد فهم تلقين مدرّس الدين الثقافة العلمانية المعاصرة التي تحمل في طيّاتها خطرًا على الإسلام والمسلمين... وهو أسلوب التغريب التكتيكي الذي يجعل صاحب العقيدة الصحيحة يتقبّل الاقتراح... ومن ثمّ ينقضّ على عقيدته بعلمتها.

وهذا الاقتراح شبيه باقتراح علماني آخر وهو قولهم[1] بالتقليل من خطورة الاختلاط، في مراحل التعليم، بإشاعة تقارير وأبحاث أن الكبت الجنسي وضرره ناتج عن التباعد بين الرجل والمرأة، وأشاع ذلك باحثون ممّن ينتحلون الدراسات النفسية بقولهم: إنّ السبيل إلى تلافي الأضرار المتولّدة عن هذا الكبت هو اختلاط الذكور بالإناث، وتخفيف النساء من الحجاب ومن الثياب، وهو تخفيف لا يعرف الداعون إلى أيّ مدى ينتهي إليه، ولعلّه ينتهي إلى ما انتهى إليه الأمر في مدن العراة التي نكست فيها المدنية فارتدّت إلى الهمجية الأولى.

ذلك هو المجتمع المختلط الذي يدعون إلى تعميمه في المدارس وفي الإدارات الحكومية وفي المصانع وفي الشركات والأندية، وقد نفذت هذه الدعوة علميًا في أقطار إسلامية كثيرة[2]... وكان لهم ما أرادوا، فطبّق الاختلاط عمليًا في معظم الجامعات في البلاد الإسلامية، حتى وصل الأمر إلى أن يقول مسؤول في جامعة في قطر مسلم، قد برّر الاختلاط بأنّ المطالبة بعزل الطالبات عن الطلاب مخالفة للشريعة، وقد استدلّ على جواز الاختلاط بأنّ المسلمين من عهد الرسول ﷺ كانوا يؤدّون الصلاة في مسجد واحد: الرجل والمرأة[3] ... وهذا الكلام كما هو واضح فيه تجنٍّ، وهو قول في الإسلام بغير علم، وقد تصدّى له فقهاء الشريعة بالرّد عليه[4].

---

(1) انظر حصوننا مهدّدة من داخلها، محمد محمد حسين، ص85.

(2) انظر الموضع نفسه.

(3) انظر جريدة السياسة الكويتية، عدد 5644 (24/ 7/ 1404هـ) وعدد 7040 (25/ 7/ 1408هـ / 12/ 3/ 1988م).

(4) انظر «حكم الاختلاط في التعليم»، مجلة المجتمع الكويتية، عدد 680 (25 شوال سنة 1404هـ/ =

وإذا كان الاختلاط قد تحقّق فعلًا في جامعات كثيرة في بلاد الإسلام، ويزيد الطين بلّة حين يدرّس للطلاب مدرّسة ويدرّس للطالبات مدّرس، وهنّ بغير حجاب[1]، فإنّ ذلك مروق عن الفطرة.

وإذا كان التعليم تبرز خطورته من ناحية تكوين وتشكيل أفراد أيّة أمة وصبغ اتجاهاتهم على حسب الغاية والهدف، فإنّ أثر الإعلام، وهو وسيلة معاصرة ومؤثرة، جاءت متأخرة عن دور التعليم، أبلغ وأشمل، لأنّ مناهج الإعلام لا تصوغ جيلًا بعينه في المدارس والجامعات، ولكن تغزو كلّ مكان وكل بيت حتى مخدع النوم، وتصوغ الأمة بأكملها صياغة تحقّق أهداف الدولة التي تنضوي تحت لواء العلمانية.

وخلاصة الأمر في خصومة العلمانية للإسلام، أنها صورة العصر التي تزخرفت بداء الإلحاد، وأنها أيضًا عباءة الفساد، ونظريته الفكرية المطروحة أمام دعوة الإسلام. أي أنّ العلمانية تدعونا إلى استبعاد الدين من مجال الفكر والعلم والسياسة والتشريع والاقتصاد والتربية[2]، وأنها مارست بعض ما تتباهى به في معظم بلاد المسلمين ضدّ الإسلام والمسلمين.

العلمانية في الوطن العربي

مصطلح أطلقه أصحاب الفكر غير الإسلامي على الاتجاهات الفكرية غير المرتبطة بالإسلام ولا المعبّرة عنه، بدعوى أنّ هذه الاتجاهات تحمل المضمون العلمي لما هي بصدده من قضايا الناس وفكرهم، وهو مصطلح كما شاعت التسمية العلمانية، تم انتقاؤه لتمرير الأهداف الكامنة وراء الغايات التي وضع من أجلها[3]. فالاسم «العلمانية» هو الترجمة العربية لكلمة «Secularism»، «Sécularité» في اللغات الأوروبية، وهي ترجمة مضلّلة، لأنها توحي بأنّ لها صلة بالعلم، بينما هي في لغاتها الأصيلة لا صلة لها بالعلم، بل المقصود بها في تلك اللغات هو إقامة الحياة بعيدًا عن الدين، أو الفصل الكامل بين الدين والحياة[4].

= 24/ 7/ 1984).

(1) انظر اختلاط الجنسين في مدارسنا، عثمان محمد عثمان، ص30 وما بعدها.

(2) الغارة على العالم الإسلامي، شاتليه، ص82.

(3) الاشتراكية العربية، يحيى الجمل، ص112.

(4) مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، ص445.

وأولى الترجمات لها في العربية أن نسميها «اللادينية»[1].

وما كان لهذا التيّار اللاديني أو هذا الاتجاه الإلحادي أن يجد له منفذًا في بلاد المسلمين، لو لم يكن حجم التراجع والهزيمة الفكرية والجمود العقلي الذي أصاب الواقع المعاصر لأمة الإسلام بهذه الحدّة والجسامة، بحيث أمكن لدعاة التخريب أن يسخروا من عقل ورشد الأمة بمثل هذا النوع من التضليل الفكري تحت أسماء علمية أو فكرية، والعلم والفكر بعيدان كلّ البعد عن أهداف هذه الغزوات العصرية لدنيا الإسلام والمسلمين.

إنّ الكلمة «العلمانية» قد تعني رفع شعار العلم، وهي في المصطلح الذي وسعت له ليست كذلك، ونعتقد أنّ مَن ترجموا دلالتها إعلامًا وفكرًا، استهدفوا هذا الخداع، حتّى يحقّقوا الهدف من العلمانية، وهو أن يكون بين المسلمين اتجاهات تحمل مجموعات من الأفكار والتطبيقات في الحياة لا تحارب الدين، ولكنها لا تخضع له ولا تتأثّر به، فتدع الدين للفرد جانبًا وتيسّر الحياة في جانب آخر، تمهيدًا للقضاء على الدين في قلوب المؤمنين به.

إنّ العلمانية ترجمة للكلمة الإنجليزية «Secularity»، وهذه اشتقاق من «Secular»، هي مرادفة للكلمة الإنجليزية «Unreligious» أي لاديني أو غير ديني، ومن ثم كانت العلمانية تعني اللادينية.

فالعلم في الإنجليزية والفرنسية، يعبّر عنه بكلمة «Science»، والمذهب العلمي نطلق عليه كلمة «Scientism»، والنسبة إلى العلم هي «Scientific» أو «Scientifique» في الفرنسية.

ثم إنّ زيادة الألف والنون، غير قياسية في اللغة العربية، أي في الاسم المنسوب، وإنّما جاءت سماعًا مثل رباني نسبة إلى ربّ، ثم كثرت في كلام المتأخرين كقولهم: «روحاني، نفساني، ونوراني...» واستعملها المحدثون في عبارات مثل: عقلاني وشخصاني ومثلها علماني.

والترجمة الصحيحة للكلمة هي «اللادينية» أو «الدنيوية» لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخصّ، وهو ما لا صلة له بالدين أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضادّ.

(1) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص208.

وإنّما ترجمة الكلمة الأجنبية بهذا اللفظ «العلمانية»، لأنّ الذين تولّوا الترجمة لم يفموا من كلمتي الدين والعلم إلّا ما يفهمه الغربي المسيحي منهما، والدين والعلم في مفهوم الإنسان الغربي، متضادان متعارضان.

فما يكون دينًا لا يكون علميًا، وما يكون علميًا لا يكون دينيًّا، فالعلم والعقل يقعان في مقابل الدين، والعلمانية العقلانية في الصفّ المضاد للدين.

وتتّضح الترجمة الصحيحة من التعريف الذي تورده المعاجم ودوائر المعارف الأجنبية للكلمة.

تقول دائرة المعارف البريطانية مادة «Secularism»: هي حركة اجتماعية تهدف إلى صرف الناس، وتوجيههم من الاهتمام بالآخرة، إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وذلك أنه كان لدى الناس في العصور الوسطى رغبة شديدة في العزوف عن الدنيا والتأمّل في الله. واليوم، وفي مقاومة هذه الرغبة، طفقت الـ «Secularism» تعرض نفسها من خلال تنمية النزعة الإنسانية، حيث بدأ الناس في عصر النهضة يظهرون تعلّقهم الشديد بالإنجازات الثقافية والبشرية، وبإمكانية تحقيق مطامحهم في هذه الدنيا القريبة.

وظلّ الاتّجاه إلى الـ «Secularism» يتطوّر باستمرار خلال التاريخ الحديث كلّه، باعتبارها حركة مضادة للدين ومضادة للمسيحية.

ويقول قاموس العالم الجديد لوبستر، شرحًا للمادة نفسها[1]:

1 - الروح الدنيوية، أو الاتجاهات الدنيوية، ونحو ذلك على الخصوص، نظام من المبادئ والتطبيقات «Practices» يرفض أيّ شكل من أشكال الإيمان والعبادة.

2 - الاعتقاد بأنّ الدين والشؤون الكنسية، لا دخل لها في شؤون الدولة وخاصة التربية العامة.

ويقول معجم أكسفورد شرحًا لكلمة «Secular»:

1 - دنيوي أو مادي، ليس دينيًا ولا روحيًا، مثل التربية اللادينية، الفن أو الموسيقى اللادينية، السلطة اللادينية الحكومة المناقضة للكنيسة.

---

(1) العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر عبد الرحمن الحوالي، ص22.

2 ـ الرأي الذي يقول: إنّه لا ينبغي أن يكون الدين أساسًا للأخلاق والتربية.

ويقول المعجم الدولي الثالث الجديد مادة «Secularism»:

«اتجاه في الحياة أو في أيّ شأن خاص، يقوم على مبدإ أنّ الدين أو الاعتبارات الدينية يجب ألّا تتدخّل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادًا مقصودًا، فهي تعني مثلًا السياسة اللادينية البحتة في الحكومة. وهي نظام اجتماعي في الأخلاق، مؤسّس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين».

ويقول المستشرق أربري في كتابه الدين في الشرق الأوسط عن الكلمة نفسها: «إنّ المادية العلمية والإنسانية والمذهب الطبيعي والوضعية، كلها أشكال للادينية، واللادينية صفة مميّزة لأوروبا وأمريكا، ومع أن مظاهرها موجودة في الشرق الأوسط، فإنّها لم تتّخذ أي صيغة فلسفية أو أدبية محدّدة. والنموذج الرئيسي لها، هو فصل الدين عن الدولة في الجمهورية التركية»[1].

ومن هنا، وبسبب هذا التحريف في الدلالات، سرّ رغبة بعض المفكّرين في العالم العربي عن قيام دولة علمانية.

ونفهم سرّ اختيار الكلمة «العلمانية»، إنّها تعبّر عن المقصود من دون أن تصدم المشاعر والأحاسيس كنوع من الخداع الفكري إذا جاز التعبير.

ولنا أن نتصوّر الفارق بين الإعلام عن دولة علمانية أو الإعلان عن دولة لادينية.

من هنا نحسّ خبث ترجمة الكلمة التي هي لفظ العلمانية، ونحسّ خبث الذين يستعملون هذا اللفظ من دون اللفظ الكاشف عن المعنى المقصود... ونحسّ، مع ذلك كلّه، بواجبنا لتعرية هذا اللفظ الخبيث وإظهاره على حقيقته[2] وهو وليد جملة العوامل التي عاشتها أوروبا بعد العصر الوسيط، وتطوّرات ما سمّي بعصر النهضة. ولذلك لم يكن غريبًا في الغرب أن تجد العلمانية مكانها، فقد فرضت ذلك عليهم ظروف الغرب نتيجة تسلّط الكنيسة وتحالفها مع الظالمين على الشعوب الغربية المختلفة، ووقوفها في وجه كلّ تفتّح فكري أو كشف علمي، وتجاوزها ذلك الحجر

(1) العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر عبد الرحمن الحوالي.
(2) المرجع نفسه، ص65.

على العقول إلى حجر أخطر على القلوب... حين فرضت صكوك الغفران وقرارات الحرمان، وراحت تتاجر بها وتتّخذها وسيلة للكسب الحرام، وغرقت أوروبا في دماء ضحايا الكنيسة... حيث سقط المئات بل الآلاف تحت مقاصل محاكم التفتيش ومشانقها... غير من غُيّبوا في غياهب السجون[1].

وإذا كانت سنّة الله في الكون أنّ لكلّ فعل ردّ فعل مساويًا له في القوّة ومضادًّا له في الاتّجاه، فلقد وقع الصراع، صراع العلم، مع الكنيسة، وانتهى بإعلان العلمانية التي تعني فصل الدين عن الدولة، وتقلّص سلطان الكنيسة داخل جدرانها.

وفضلًا عن أن ظروف أوروبا التاريخية كانت تبرّر انتشار العلمانية وفصل الدين عن الدولة، فلقد كانت ظروف الديانة المسيحية، بعد ما أدخل عليها من تحريف كان اليهود وراء أكثره، تسمح كذلك بوجود علمانية إلى جانب الدين.

وليس غريبًا بعد ذلك أن يكون اليهود وراء فصل الدين عن الدولة، كما صرّح بذلك كاتب أمريكي، بغية القضاء على بقايا الدين الذي حرّفوه بتعطيله وحبسه عن المجتمع داخل جدران الكنيسة[2].

وليس غريبًا بعد ذلك، أن نسمع عن أنّ الدين الذي حبس داخل جدران الكنيسة، قد جرى فيه التطوير حتى إنّه لم يعد بحاجة إلى قسيس أو وسطاء[3]. فصارت الصلاة تؤدّى على أنغام الموسيقى، ثم تعقبها حفلات الرقص بين الجنسين تحت الأضواء الخافتة الحالمة، وبين الألحان الدافئة والساخنة... تحت سمع وبصر رجال الدين، بل تحت رعايتهم وتوجيههم السديد.

وكانت أوروبا قد بلغت في التقدّم العلمي التكنولوجي درجة جعلتها، ولو إلى حين، تستطيع أن تقيم نهضة مادية بهرت الناس في أكثر الأحيان.

وحين أريد نقل العلمانية إلى الشرق الإسلامي، غفل المسخرون عن علم أو عن جهل، عن هذه الظروف جميعًا، غفلوا عن أنه ليس في ظروف الشرق الإسلامي التاريخي ما يبرّر فصل الدين عن الدولة، فلم يكن ثمة اضطهاد من رجال الدين الإسلامي إذا صحّ التعبير للمقابلة مع رجال الكنيسة، لم يقع اضطهاد من علماء المسلمين للعلم أو للعلماء.

---

(1) تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى، موريس كروزيه، 3/ 161، 165.

(2) المرجع نفسه، ص65.

(3) حكمة الغرب، برتراند راسل، 2/ 17.

ولم يكن في تاريخنا الإسلامي محاكم تفتيش، ولا صكوك غفران وقرارات حرمان. والذين انحرفوا من العلماء عن جادة السبيل إلى ممالاة الحكام، لفظتهم الأمّة وجعلتهم وراء ظهورها، والذين كانوا لسان صدق حملتهم في حنايا صدورها وقدّمتهم في أوّل صفوفها[1].

المقولات العلمانية

العلمانية، في ضوء ما يقول دعاتها والمؤمنون بها، تطرح مقولات فكرية لتوجيه الحياة الإنسانية بكافة أشكالها وميادينها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها من وجوه النشاط الإنساني على أساس من مرئيات ومناظير العقل الإنساني المجرّد من رواسبه التي هي نتاج تفاعل مادي مع وقائع مادية. وفي المقابل لمخطّطات الحياة الإنسانية عبر ميادينها المختلفة، تطرح العلمانية مقولات تقول: إنّ العقيدة وجميع النشاطات الروحية والمسلمات الإيمانية يجب أن تكون مقصورة على نطاقها الفردي الخاص من دون أن تكون لها أية علاقة بالمجتمع أو الدولة أو النظام. كما تقول العلمانية بوجوب صدور كافة المخطّطات الجماعية عن مصدر واحد للمعرفة عندهم وهو العقل الذي يشترطون عليه أن يكون: مجرّدًا من الرواسب العاطفية المنفعلة والآراء المسبقة التي تغذّي اتجاهات الاستعلاء والانغلاق الطبقية والعنصرية والدينية[2].

وإذا ما نظرنا إلى الأساس الذي بنى عليه العلمانيون تصوّرهم ومقولاتهم عن النهج العلماني في معالجة أوجه النشاطات الجماعية، فإنّ اعتقاد معظم علماء العلم التطبيقي أنه يستحيل وجود عقليات «لا رواسب فيها» على حد تعبير العلمانيين، أو عقليات غير متأثرة بالواقع الذي تتّصل به عن طريق منافذها المتمثّلة بالحواس. وفي التدليل على فساد الزعم بعمل العقل المجرّد من الرواسب العاطفية والدينية وغيرها يقول طبيب عالمي متخصّص بشؤون الإنسان[3]:

إنّنا بتعلّمنا سرّ تركيب المادة وخواصها، استطعنا الظفر بالسيادة تقريبًا على كلّ

---

(1) مقدمة تحقيق الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام ابن تيمية، علي حسن عبري، 1/ 37.

(2) «الاشتراكية أداة العقل العربي لتبوء مركزه الطليعي»، كلوفيس مقصود، مجلة العلوم، السنة الخامسة، العدد العاشر (تشرين الأول، 1960م)، نقلاً عن تهافت العلمانية، عماد الدين خليل، ص540.

(3) الإنسان ذلك المجهول، ألكسيس كاريل، ص210.

شيء موجود على ظهر البسيطة... فيما عدا أنفسنا... إنّ علم الكائنات الحيّة بصفة عامة، والإنسان بصفة خاصة، لم يصب مثل هذا التقدّم. إنّه ما يزال في المرحلة الوصفية... فالإنسان كلّ لا يتجزّأ وفي غاية التعقيد، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له، وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه أو في أجزائه في وقت واحد، كما لا توجد طريقة لفهم علاقاته بالعالم الخارجي. ولكي نحلّل أنفسنا، فإنّنا مضطرّون إلى الاستعانة بفنون مختلفة إلى استخدام علوم عديدة، ومن الطبيعي أن تصل كلّ هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة. فإنّها تستخلص من الإنسان ما تمكّنها وسائلها الخاصة من بلوغه فقط. وبعد أن تضاف هذه المستخلصات بعضها إلى بعض، فإنّها تبقى أقلّ غناء من الحقيقة الصلبة... إنّها تخلّف وراءها بقيّة عظيمة الأهميّة بحيث لا يمكن إهمالها... إنّا لا نفهم الإنسان ككلّ... إنّنا نعرفه على أنه مكوّن من أجزاء مختلفة، وحتّى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا. فكلّ واحد منّا مكوّن من مركب من الأشباح تسير في وسطها حقيقة مجهولة. وواقع الأمر أنّ جهلنا مطبق، فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظلّ بلا جواب[1]، لأنّ هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية ما زالت غير معروفة. فنحن لا نعرف حتى الآن الإجابة عن أسئلة كثيرة ستظل جميعها بلا جواب. فمن الواضح أنّ جميع ما حقّقه العلماء من تقدّم فيما يتعلّق بدراسة الإنسان غير كاف، وأنّ معرفتنا بأنفسنا ما زالت بدائية في الغالب، وقد يعزى جهلنا في الوقت ذاته إلى طريقة حياة أجدادنا وإلى طبيعتنا المعقّدة وإلى تركيب عقلنا، وثمّ سبب آخر للبطء الذي اتّسمت به معرفتنا لأنفسنا، وذلك أن تركيب عقولنا يجعلنا نبتهج بالتفكير في الحقائق البسيطة، إذ إننا نشعر بضرب من النفور حين نضطر إلى تولّي حلّ مشكلة معقّدة مثل تركيب الكائنات الحيّة والإنسان. فالعقل، كما يقول برجسون، يتّصف بعجز طبيعي عن فهم الحياة، وبالعكس، فإنّنا نحبّ أن نكشف في جميع العوالم، تلك الأشكال الهندسية الموجودة في أعماق شعورنا. ونحن لا نملك أيّ فنّ يمكّننا من النفوذ إلى أعماق المخ وغوامضه أو إلى الاتّحاد المتناسق بين خلاياه... وعقلنا الذي يحبّ ذلك الجمال البسيط للتراكيب الحسابية، ينتابه الفزع حينما يفكّر في تلك الأكداس الهائلة من الخلايا والأخلاط والإحساسات التي يتكوّن منها الفرد، ومن ثمّ فإنّنا نحاول أن نطبّق على هذا المخلوط الأفكار التي ثبتت فائدتها في مملكة الطبيعة والكيمياء والميكانيكيات، كذا في

(1) الإنسان ذلك المجهول، ألكسس كارليل، ص212.

النظم الفلسفية والدينية. ولكن مثل هذه المحاولة لا تلقى نجاحًا كبيرًا، لأن أجسامنا لا يمكن أن تختزل إلى نظام طبيعي ـ كيميائي، أو إلى كيان روحي. معرفة نفوسنا لن تصل أبدًا إلى تلك المرتبة من البساطة المعبّرة والتجرّد والجمال التي بلغها علم المادة، إذ ليس من المحتمل أن تختفيَ العناصر التي أخّرت تقدّم علم الإنسان، فعلينا أن ندرك بوضوح أنّ علم الإنسان هو أصعب العلوم جميعًا.[1]

وإذا افترضنا جدلًا، وهو افتراض غير صحيح، أنّه يمكن أن تتحقّق في الواقع البشري عقليات مجرّدة من الرواسب بمختلف أنواعها، فهل من «العقل» أن يفترض أنّ إنسانية الإنسان مذهب من المذاهب يمكن أن تستكمل الإنسانية وجودها الموضوعي بمجرّد صدورها عن عقل لا رواسب فيه؟ إنّ العقل مهما كان قوة حركية نسبية، أو هو كما يعرّفه الماديون والعلمانيون قوة عاكسة للأشياء والتشكيلات المادية الخارجية، لكنّه في الحالتين: أكان قوة حركية عكسية نسبية أم قوة عاكسة للأشياء، لا يعدو أن يكون طاقة محدودة نسبية القدرة إزاء الوضع الإنساني في الكون والعالم، نسبية حتى إزاء الإنسان نفسه. فأنّى لها أن تجيء بمبادئ إنسانية موضوعية لا تقبل جدالًا ولا نقضًا؟ وإذا لم يكن الإنسان نفسه هو المقياس الموضوعي لنجاح المبادئ والأفكار أو إخفاقها، فمن يكون المقياس إذًا؟ إنّ من الأمور المتّفق عليها تقريبًا أنّ موضوعية مذهب ما ومدى إنسانيته إنّما تقاسان بمقدار انطباق ذلك المذهب وانسجامه مع الطبيعة البشرية المعقّدة الصعبة... فالإنسان إذًا وحدة من العقل والروح والجسد والأعصاب، هو الذي يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار. أمّا العقل بمفرده فهو ليس سوى جزء من وحدة الإنسان وليس بمقدرته رسم مخطّط ينطبق موضوعيًّا على هذه الوحدة ككلّ، مخطّط ينسجم مع تكوين الإنسان المتشابك، إلّا بالاستعانة بمصدر آخر للمعرفة، مصدر يشرف على الإنسان من علٍ، فنراه كوحدة من جهة، ويعلم يقينًا أبعاد وجوده الفذّ، التي عجز العلم البشري عن اكتناهها من جهة أخرى. ولن يكون ذلك المصدر اليقيني سوى الوحي الذي يصدر عن الله الخلّاق، وهو الوحي الإلهي الذي ينزل بكلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، من ثمّ يبدو عبثًا وسخفًا ما يقوله كلوفيس مقصود[2] ومن ذهب مذهبه من العلمانيين، من أنّ الزعم العلماني الذي لا يسنده عقل

---

(1) الحضارة الحديثة في الميزان، ألكسيس كارليل، ص95.

(2) «الاشتراكية أداة العقل العربي لتبوّء مركزه الطليعي»، كلوفيس مقصود، مجلة العلوم، السنة الخامسة، العدد العاشر (تشرين الأول، 1960م).

شمولي مستقيم القائل بأن هنالك رواسب دينية يجب على العقل أن يتجرّد منها لدى تخطيطه للمذاهب والأفكار، باعتبارها عوامل لا يولدها العقل ولا يقرّها في مجالات التقييم، زعم غير علمي، ولا يستند إلى دليل أو برهان قاطع، لا من الواقع الجماعي أو التطبيق العلمي. وفي هذا يقول الدكتور محمد البهي[1] رحمه الله:

ومثنوية الإنسان يعدّها العلم الحديث، وهو البحث النفسي التجريبي، تطوّرًا نظريًا لا يركن إليه الرأي السليم في قيادة الإنسان وتوجيهه. والإنسان الآن في نظر هذا البحث العلمي وحدة واحدة لا انفصال بين جسمه ونفسه، ولذا يستحيل أن يوزّع بين اختصاصين متقابلين وسلطتين مختلفتين، والأضمن إذًا في سلامة توجيهه أن تكون قيادته واحدة.

وتجربة توزيع السلطة في الغرب بين الكنيسة والدولة، وهو ما يعرف بالفصل بين الدين والدولة، لم تثمر الاحتكاك بين السلطتين فقط، بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى في النهاية، وفي واقع الأمر كان إخضاع الدولة للكنيسة؛ فالدولة الغربية الحديثة في أوروبا وأمريكا تعتمد على النظام الديمقراطي، وهو نظام التصويت الشعبي، وفي معركة التصويت الشعبي يتفوّق الحزب السياسي الذي يبذل لتنفيذ اتّجاه الكنيسة من الوعود، والمعهود أكثرها، إذا ما وصل إلى كرسي الحكم.

ومظهر الفصل بين السلطتين في الغرب يتجلّى في فرض الضرائب وجبايتها: فللدولة ضرائب وللكنيسة ضرائب أخرى، والسلطة التنفيذية لا تتدخّل في تشريع ضرائب الكنيسة وإنّما تتدخل فقط في تحصيلها لصالح الكنيسة باسم القانون العام أو تطبيقًا للعهد بين السلطتين

ومع أن مثنوية الإنسان التي قام عليها الفصل بين الدين والدولة تعتبر فكرة غير سليمة من الوجهة العملية، وغير عملية من الوجهة التطبيقية، فإنّ دعاة التجديد الحديث ما يزالون يرون الوحدة في الإنسان وفي القيادة تخلّفًا لأنّها من أصول الإسلام.

وعلى ضوء هذا الذي نأتي عليه من نقض مقولات العلمانية، يتّضح تمامًا أنّ المسألة العلمانية فيما تقول به لا تعبّر عن فقه علمي بالعقل الإنساني، وتنقيته المدعاة من رواسبه التي تشذّ به عن التقييم الصحيح للمناهج والمخطّطات الوضعية زعم غير علمي وغير عقلي[2] حيث يهمل مسلمات بدهية، لأنّ الدين، كأساس للتقييم، لا يعدّ

(1) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص210، 211.

(2) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص113.

بأيّة حال من الأحوال مجرّد رواسب استقرّت، على حين غفلة من الزمن، في بنية العقل الإنساني، وإنّما هو، أي الدين، منهج شامل للتقييم ينبثق عن مصدر للمعرفة ليست عقول البشرية جميعًا سوى تعبير بسيط عن علمه الخلّاق الكامل، والعلمانيون يعرفون جيّدًا هذه الحقيقة التي عبّر كبار علماء الغرب عن جانب منها[1]. والعلمانيون يعرفونها جيّدًا ولكنهم يرفضونها لأنّهم، كدعاة تقدّميين، ما يزالون يرونها تجديدًا، لأنّ الغرب المتحضّر قال بها يومًا، ولأنهم ما يزالون أيضًا يرون الوحدة في الإنسان وفي القيادة تخلّفًا لأنّها من فكر الإسلام.

والإنسان هو الإنسان، ذلك الكائن المتفرّد الذي خلقه الله سبحانه كائنًا سويًا متوازنًا يقوم على أساس من العقل والروح والجسد. ويكفي الدعوة العلمانية فسادًا واضطرابًا علميًّا أنها تبني مقولاتها على وضع حواجز مقفلة على الوجود الإنساني إذ تفصل بين الروح والمادة، أو تدعو لحواجز لا وجود لها تفصل عقل الإنسان عن روحه وجسده[2]. وهي بذلك تحكم على الإنسان بالتمزّق والتشتّت وتصيبه بالقلق عندما تنادي بإبعاد القيم الروحية عن تنظيم حياته وضبط تنظيمه وعلاقات مجتمعه وبناء حضارته.
ولمّا كان الدين الإلهي وكلّ ما يتّصل به بمثابة منهاج شامل للحياة الإنسانية في شتّى مجالاتها، فإنّ الدعوة العلمانية تكون من أعدى وألد الأفكار رفضًا للإسلام وإبعادًا له عن بناء الإنسان.

المردود الاجتماعي للمقولات العلمانية

لا يستطيع العلمانيون أن ينكروا النتائج السلبية التي أصابت عقل وعواطف المجتمعات العلمية، فإنّ الزعم بأنّ العقل الإنساني لكي يكون جماعيًا وشموليًا لا بدّ له من الانسلاخ من كل الرواسب الماضية حتى ولو كانت محصلة حقائق فطرية أدّت إلى وجود إنسان «مريض» حيث عرضه الفكر العلماني لانشطار في وجوده العام، بحيث توزّعته المقولات العلمانية بين وجودين متضادين: ذاته الفردية كإنسان تتوازن فيه، بالموروثات قيم الروح ومقوّمات المادة، ووجوده الجماعي كإنسان خلا عقله من أيّ توجيه ذاتي أو إملاء وجداني. وكانت النتيجة على مستوى الجماعات (الجماعة) التي استهدفها العلمانيون بتجربة العقل من رواسب الماضي بزعم التخطيط والتنظيم لنهضتها ورقيّها، أنّ المجتمع العلماني أصبحت فيه الطاقات الإنسانية مجمّدة بحكم ما أصابها

(1) تهافت العلمانية، عماد الدين خليل، ص56، 57.
(2) عقائد المفكّرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص90.

من جمود أو ما تعرّضت له من أبعاد تسري بسبب استبداد «الجماعية» التي جرّدها العلمانيون من رواسب الماضي. وأصبحت المجتمعات العلمانية تعاني على مستوى الفرد الإنسان وعلى مستوى «الجماعية» من انفصام في وجودها وإبداعها لدى قدرات أبنائها. ولعلّ هذا المردود الانهزامي في المجتمعات العلمانية هو الذي يفسّر لنا ظهور ن أطلقوا على أنفسهم «اللامنتمين» وتزايدهم الدائم في المجتمعات العلمانية التي أصبح فيها الفرد الإنسان، سواء هذا الذي انسلخ تمامًا من كلّ دين وتجرّد من كلّ معتقد، أو الذي أبقوا له دينه داخل نفسه مجرّدًا من نشاطه، مقطوع الصلة عن المساهمة بدافع أو وازع من أعماق نفسه واتّجاه روحه، معذّبًا مهزومًا بعيدًا عن الإسهام المسؤول في تحمّل أعباء البناء الحضاري وتعميقه وإغنائه، وكيف؟ وهو قد استغرق في الواقع، أي في المصدر الحسّيّ الظاهر للعيان، فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده، تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد. وأخفّ الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية هذه، هي ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه والذي أدركه هكسلي وأعلن سخطه عليه[1]، وهو أمر حتمي بسبب التناقض الذي اصطنعه ذلك الإنسان بين الدين والطبيعة والقيم. فما الذي فعلته العلمانية بالإنسان بعد أن أبعدته قسرًا عن العطاء الحضاري، لأنّها تارة تبنّت الدين الذي فصلته عن الحياة، وتارة أخرى تبنّت الدنيا التي فصلتها عن الدين؟ وفي كلتا الحالتين لم يكن ثمّة تخطيط صحيح يكفل التوازن والوحدة والتكامل في التزام الإنسان للعقيدة والطبيعة والقيم الإنسانية، وكما كان لهذا الالتزام السالب أثر مباشر على الجانب الحضاري، فقد كان له أثرًا مباشرًا أيضًا على صميم الكيان الإنساني الذي فقد وحدة ذاته من الأعماق، وأحاط بالاضطراب وسوء التفاهم علاقته الطبيعية بالوجود الخارجي المادي والاجتماعي والإنساني، وفوق هذا وذاك فقد ضاع منه المصير هنا في الأرض وهنالك في السماء[2].

في ظلام المجتمع العلماني يتمزّق الإنسان بناء على تمزّق مصيره، وتزدوج شخصيّته اعتمادًا على الثنائية التي اصطنعها بين المادة والروح، والجدران التي أقامها بين تجربتي الحسّ والوجدان، والجفاء الذي باعد به، زيفًا، بين عالمي الحضور والغيب، بين ما هو قريب مرئيّ وما هو بعيد لا تراه العيون، والتصوّر الذي يصدر عنه ذلك الإنسان لا يوائم بحال.

---

(1) تجديد الفكر الديني في الإسلام، محمد إقبال، ص215، 216.

(2) تهافت العلمانية، عماد الدين خليل، ص81.

عوامل ظهور العلمانية في الغرب

يغفل كثير من الكتّاب والمؤرّخين العرب، خاصة أولئك الذين بهرتهم الحضارة المادية في الغرب بكلّ أبعادها، حتّى وبكلّ النتائج التي وصل إليها الإنسان الغربي في ظلّ هذه الحضارة، الأبعاد الفكرية والوجدانية لتراث الغرب الثقافية، والمستمدّ أصلًا من جذور الحضارة اليونانية. ونظرة سريعة على التراث اليوناني في الفنون والآداب تبيّن بجلاء امتزاج الفكر والفنّ في اليونان بالأساطير والعقائد الوثنية.

والمتأمّل في التاريخ الغربي منذ عصر النهضة الصناعية، يكتشف أن النظرة العلمانية التي ظهرت في أوروبا في القرن السابع عشر الميلادي، وتطوّرت فيما بعد لتصبح منهجًا في رفض ومقاومة أشكال الاعتقاد الديني أو التقيّد به، لها جذورها في وجدان الإنسان الغربي في ضوء التأثيرات الفكرية والفلسفية، والتي بدأت مبكّرًا على يد الشاعر اليوناني القديم الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد، في ملحمتي الإلياذة والأوديسة، وهما معًا يتضمّنان ما تنطوي عليه النفس الغربية من صراع عميق بين الإنسان والآلهة، هذا الصراع الذي رمز له الشاعر بين البطل أوديسيوس وهو الإنسان، وبين الإله نبتون الذي هو إله البحر فيما اعتقده اليونان، ولينتهي الصراع عند صاحب الأسطورة بهزيمة الإله نبتون وانتصار (الإنسان) أوديسيوس البطل[1].

إنّ العقل الغربي ورث هذه الأسطورة وغيرها الكثير، حتى أنّ الصراع بين الإنسان والآلهة عميق في العقل الغربي، بحيث برز حتى في المقولات الفلسفية بسبب ما ورث الغربي من مقولات أرسطو الذي جعل الإله قابعًا منذ خلق العالم، ولم يعد لهذا الإله عند أرسطو من عمل، فلم يعد يمدّ العالم بعنايته أو رعايته، ومن ثمّ لا حاجة إليه في منطق أرسطو الذائع الصيت.

والأدهى في التراث الغربي، وهو التراث الذي شكّل عقل وفكر قادة النهضة عندما طرحوا فكر الكنيسة جانبًا وأهملوه، أقول الأدهى والأمر هو ما يرثه الغربي من تراث حول المدرسة الرواقية[2]، والتي انتهت أفكار روّادها اليونان إلى إنزال الإله، تعالى الله، عن عرشه، واندماجه في الطبيعة، ومن ثمّ فليس لهذا الإله عندهم وجود خارج الطبيعة. وحتّى المدرسة الأبيقورية[3] التي اعتقدت في وجود آلهة لا ترى مبرّرًا لإجلال

---

(1) **أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام**، عبد المقصود عبد الغني، ص296.

(2) المدرسة الرواقية، أسّسها الفيلسوف اليوناني زينون الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد.

(3) المدرسة الأبيقورية: أسّسها الفيلسوف اليوناني أبيقور الذي ولد عام 341 ق م وتوفّي عام=

هذه الآلهة أو الخوف منها، فضلًا عن تقديم القرابين لها، وذلك بسبب اعتقاد هذه المدرسة بأنّه لا حياة بعد الموت.

والذي حدث في أوروبا نتيجة عنت الكنيسة وجاهليّتها، وجد له المفكّرون الغربيّون حلًّا من هذا التراث اليوناني، خاصة أنهم عاشوا في ظلّ الكنيسة حياة تشبه تلك التي تحدّثت عنها الأساطير والفلسفات اليونانية. ولقد طالت المحنة التي فرضتها لكنيسة على أوروبا حتّى أنّها زجّت بالعالم الغربي كلّه في الحرب الصليبية لكي تستردّ ميبتها، عندما شعرت أنّ هناك بعض التذمّر من هيمنتها[1]. ولقد كان صوت بطرس الناسك مدويًا في المجتمعات الأوروبية، حين كان يخطب في صلوات الآحاد محرّضًا على الحرب لاسترداد مجد الله المزعوم[2].

وما إن تقدّم الزمن بالإنسان الغربي، وأوشكت العصور الوسطى أن تنتهيَ بظلمها وظلامها، حتّى برزت نظرة الصراع في التراث الغربي كحلّ لمشكلة الإنسان الغربي، وبدأت الحرب ضدّ الدين الذي تمثّله الكنيسة[3].

وهذا الموقف الذي اتخذه المفكّر العلماني من الكنيسة كان بمثابة ردّ الفعل لموقف التحدّي الذي اتّخذه الإنسان الغربي من الآلهة في العصر اليوناني، وموقف التحدّي وموقف الاستسلام هما دائمًا موقف كل نظرة غير موضوعية تجاه معاني الأشياء، إذ إنّهما لا يعبّران عن استجابة عقلية، بقدر ما يعبّران عن استجابة نفسيّة يكتسبها الإنسان نتيجة لظروف معينة[4].

واستمرّت نظرة الصراع هذه في العصور الحديثة، حيث نجد ألبير كامو في أسطورته سيزيف يبيّن عبث الإله بالإنسان وتعذيبه، وتمرّد هذا الإنسان وسخطه على كلّ قوى فوقية، واستسلامه أخيرًا لقدر الإله. وهذا الصراع متمثّل أيضًا في اعتقاد الوجودية أنّ الإنسان هو الذي سوف يحقّق ماهيته في المستقبل، وأنّ هذه الماهية ليست شيئًا سابقًا على وجود الإنسان. هذا الأمر يعني أنّ الإنسان لا يعترف بأيّة سلطة تعلوه أو

= 271 ق م (راجع موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، 2/ 171).

(1) الحروب الصليبية، محمد سعيد عاشور، 2/ 428.
(2) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص27.
(3) دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، ص8.
(4) العلمانية ـ النشأة والأثر، زكريا فايد، ص70.

تسبقه أو تحدّد مستقبله، فعندهم أن الإنسان هو الذي يحدّد حقيقته ومستقبله وماهيته[1].

وكانت النتيجة المنطقية لتفجير كوامن النفس الغربية الوارثة لفكر الصراع بين الإنسان والآلهة، فضلًا عن القلق والتمزّق الذي عاشته أوروبا بفعل عوامل عديدة، أن ظهرت الرغبة العميقة والقويّة في إبعاد الدين وكلّ ما يمثّله من طريق الحياة والناس. والأخطاء والمآثم التي ارتكبتها الكنيسة، كلّها عوامل اجتمعت وراء طرح الدين من العقل الغربي، تحرّرًا ممّا آلت إليه الحياة العامة والخاصة على السواء. ومن ثمّ ظهرت الأفكار العلمانية في الغرب كردّ فعل لما حدث من مظاهر ومشكلات تمثّلت في الآتي:

1 ـ الحجر على العقول ووأد كلّ إبداع فكري ومحاربة كلّ كشف علمي يمكن أن يخدم الناس.

2 ـ الحجر على القلوب والضمائر من خلال الإرهاب الذي تمثّل في صكوك الغفران وقرارات الحرمان التي كانت تطارد من تصدر ضدّه، فضلًا عن محاكم التفتيش وغياهب السجون[2].

3 ـ تحالف الكنيسة السياسي مع القوى التي تمارس قهرًا أو ظلمًا ضدّ الشعب.

4 ـ تحريف جوهر العقيدة المسيحية، وتفسير الإنجيل المحرّف وفق الهوى[3].

5 ـ اضطهاد الأقليات، والمتمثل في الكاثوليك للبروتستانت، والمتمثل أيضًا في مقاومة اليقظة القومية اليهودية.

ومن هنا كان إبعاد الدين عن المجتمع يعني إبعاد المسيحية بكل جبروتها الكنسي، قيام الدولة على مفهوم القومية، وهذا معناه السماح لكلّ أصحاب المذاهب والأديان في العيش في وطن واحد، ويترتّب على ذلك طبعًا مشروعية الوجود اليهودي داخل الأوطان التي كانوا قد بدأوا السيطرة عليها، لهذا فقد زكّى اليهود وساعدوا كل حركات البعد عن «دينية الدولة». ولمّا كان اليهود في حاجة إلى تقوية هذا الاتجاه، فقد ساهموا فيه بشكل جيّد، حتى إنّهم تمكّنوا فيما بعد، وقبل نهاية القرن التاسع عشر 1897م، من عقد مؤتمرهم القومي في مدينة بازل[4]، والذي ساعدتهم جمعيات ومنظمات هذا

(1) معنى الوجودية، عبد المنعم حفني.

(2) محاضرات في النصرانية، محمد أبو زهرة، ص81.

(3) تاريخ أوروبا في تطلّع العصور الحديثة، عبد العزيز محمد الشناوي، 1/ 312؛ دراسة الكتب المقدّسة في ضوء المعارف الحديثة، موريس بوكاي، ص51.

(4) الصهيونية في التاريخ، صابر طعيمة، ص41.

المؤتمر السرية والعلنية، من النفاذ إلى المجتمعات وتخريبها بالفكر العلماني الذي تمكّنوا به من إسقاط الخلافة فيما بعد.

ولكلّ هذه العوامل، كان من الطبيعي أن يقع الصدام بين رجال العلم من جهة وبين سلطان الكنيسة من جهة أخرى، وكان أن أدّى ذلك الصدام إلى طرح الدين المسيحي جانبًا بعد أن تغلّب أعداء الكنيسة عليها[1].

العلمانية ضرورة حياة في الغرب

بالوقوف على بعض العوامل والأسباب والدوافع التي دفعت إلى طرح الفكر العلماني كمقولة في الفكر والسياسة والاعتقاد، تلقي جانبًا كلّ الموروثات الوجدانية والروحية التي يمكن أن تؤثر في العقل الجماعي للأمة، فإنّه يتّضح أنّ الغرب كان لا بدّ له من هذا الفكر لكي ينهض من أثقاله، خاصة وأن بعض المفكّرين الدينيين كان لا يرى حرجًا من طرح الدين جانبًا بعيدًا عن الحياة والتوجيه وصور الحكم المختلفة[2]، اعتقادًا بأنّ ذلك لا بأس به في المسيحية التي تنصّ في كلمات الإنجيل بأنّه يعطي ما لقيصر لقيصر وما لله لله[3].

فإذا ما أضيف إلى كلّ ذلك أن المسيحية على ضوء ما ورّثها الفكر الغربي في الأناجيل لا تملك تشريعًا مفصّلًا لشؤون الحياة يضبط معاملاتها وينظّم علاقتها ويضع الأصول والموازين القسط لتصرفاتها[4]، إنّما هي روحانيات وأخلاقيات[5] تضمّنتها مواعظ الإنجيل وكلمات السيد المسيح فيه على خلاف الاسم الذي جاء عقيدة وشريعة ووضع الأصول لحياة الإنسان من المهد إلى اللحد. يقول ربّ العالمين وهو يبيّن للناس شمولية هذا الدين لكلّ ما في الحياة من حق وخير وهدى ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِم مِّنْ أَنفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَىٰ هَٰؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: 89].

---

(1) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، ص37.

(2) الفولكلور في العهد القديم، جيمس فريزر، ص65.

(3) إنجيل متى، الإصحاح 22.

(4) الأسفار المقدّسة قبل الإسلام، صابر طعيمة، ص226.

(5) جاء في إنجيل متى: «مَن لطمك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر ومن سخرك ميلًا فسر معه ميلين».

ولهذا شمل التشريع الإسلامي الحلال والحرام في حياة الفرد، كما نظّم الحقوق والواجبات في دائرة الأسرة، ونظّم شؤون المبادلات والمعاملات في المجتمع بين الناس، كما عنى بشؤون الإدارة والمال والسياسة الشرعية وكلّ ما يتعلّق بحقوق الراعي والرعية، وكذلك بالعلاقات الدولية بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم مسالمين ومحاربين[1].

وهذا ما تضمّنه الفقه الإسلامي، الذي يضمّ في جنباته كلّ ما يتعلّق بحياة الفرد المسلم والمجتمع المسلم، من كتاب الطهارة إلى كتاب الجهاد، ومن آداب الأكل والشرب إلى بناء الدولة.

أمّا المسيحي، فليس عنده مثل هذا التشريع يرجع إليه ويحكم به أو يحتكم إليه، بل إن الأصول التي تتكوّن منها المسيحية كما يقول المؤرّخ هـ. ج. ويلز: «لا تجد لها سندًا حتّى في الإنجيل نفسه»[2].

فالمسيحي، إذًا حكمه قانون مدني وضعي، لا ينزعج كثيرًا ولا قليلًا لأنه لا يعطّل قانونًا فرضه عليه دينه، ولا يشعر بالتناقض بين عقيدته وواقعه، كما يشعر به المسلم الذي يوجب عليه إيمانه بالله ورسوله الاحتكام إليهما فيما شرّعا، والسمع والطاعة لما أمرا به أو نهيا عنه ﴿إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَن يَقُولُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَاۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٥١﴾ [النور: 51].

كما أنه ليس في الإسلام سلطات بابوية كهنوتية، ولا عصمة لأحد في الإسلام مهما كان قدره وتقواه وورعه، فالأمر في الإسلام مختلف تمامًا عمّا في المسيحية.

على أنّ العلمانية، إذا فصلت دين المسيحي عن دولته أو دولته عن دينه، لا يضيع دينه ولا يزول سلطانه، لأن لدينه سلطة بالفعل قائمة، لها قوّتها وخطرها ومالها ورجالها.

فهناك سلطتان بالفعل في المسيحية: السلطة الدينية، ويمثّلها البابا ورجال الإكليروس، والسلطة الدنيوية التي تنظّمها الدساتير والقوانين الوضعية.

فإذا انفصلت الدولة عن الدين هناك بقي الدين قائمًا في ظلّ سلطته القوية الغنية

---

(1) انظر السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، ص45.

(2) معالم تاريخ الإنسانية، هاري ويلز، 3/ 705.

المتمكّنة، وبقيت جيوشها «من الرهبان والراهبات والمبشرين والمبشرات» تعمل في مجالاتها المختلفة من دون أن يكون للدولة عليهم سلطان، بخلاف ما لو فعلت ذلك دولة إسلامية، فإنّ النتيجة أن يبقى الدين بغير سلطان يؤيّده ولا قوّة تسنده، حيث لا بابوية له ولا كهنوت ولا إكليروس.

وهذا ما حدث في تركيا المسلمة، حيث أعلن كمال أتاتورك علمانية الدولة وفصلها عن الدين وفصل الدين عنها، فقد أثبت بما لا يدع مجالًا للشكّ أنّ العلمانية نقيض الإسلام، حين عمل على القضاء على الإسلام كعقيدة حيّة مزدهرة ورسالة إنسانية خالدة، ذلك أنّ تجريد الحكومة من السلطة الدينية ومن صبغة الدين، مع العلم بأنّه لا يوجد في المجتمع الإسلامي من يمثّل هذه السلطة كما هو الشأن في المسيحية، لا يعني إلّا انقراض سلطة الدين الإسلامي بالمرة، وهذا عين ما حدث في تركيا، فإنّ الكماليين عندما فصلوا دولتهم عن كل سلطة دينية، لم يكونوا راغبين فعلًا في وجودها، ولذلك عمدوا إلى إنشاء إدارة صغيرة للشؤون الدينية تشرف على المساجد، وهي المظهر الوحيد الذي بقي للإسلام في تركيا.

وبداهة، فإنّ هذه الإدارة لم تكن لها أيّة سلطة دينية، لأنّها في الواقع مصلحة حكومية صرفة، ولا يمكن بحال من الأحوال، مقارنة نفوذ هذه الإدارة بسلطة البابا الروحية في العالم المسيحي، وسلطاته المستقلة تمامًا في إدارة الكنائس والمؤسسات والمصالح المسيحية كلّها، فضلًا عن سلطانه الواسعة التي تموّل من قبل مؤسّسات ومراكز مال رسمية للإنفاق على مراكز التنصير في العالم[1].

عوامل نشأة العلمانية في البلاد العربية

من المعروف أنّ العالم العربي والإسلامي، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، قد أصيب بنوع من الركود الحضاري والتبلّد الفكري في مواجهة العديد من المخاطر المحدقة والمخازي التي ونبت على الحياة الإسلامية في بلاد العرب والعجم على السواء، وباستثناء تلك الومضات المضيئة والدعوات الملتاعة التي انطلقت هنا أو هناك، فإنّ الرأي العام المسلم لم يكن، بسبب جسامة الغيبوبة التي أصابته، يبالي بالركود الذي أصابه وبالأخطار الفكرية التي تفد إليه. ففي محيط الفكر الإسلامي،

---

(1) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص183، وعند فصل الإرساليات النصرانية تقاوم تقدّم الإسلام في أفريقيا.

توقّف مثلًا الاجتهاد الفقهي في معالجة القضايا المستجدّة التي بدأت تطلّ على المسلمين مع الحملة الفرنسية وبعدها[1].

وكما ضاقت دائرة الفقه الإسلامي لدى المسلمين طوال القرن المنصرم من أن تعالج أحداث الحياة المستجدّة، وأن تعالج المتغيّرات بروح الإسلام وتشريعه وعدله، لجأت معظم بلاد المسلمين إلى الغرب لتحديث بلاد المسلمين على ضوء ونمط الحياة الغربية، مثلما حدث فعلًا في الدولة العثمانية عندما طلبت من ملوك أوروبا إيفاد مدرّبين يتولّون تدريب الجيش الإسلامي وإصلاح الجهاز الإداري ووضع الأسس الفكرية والتنظيمية لتقسيم الولايات وتحديد مسؤوليات الولاة والقضاة[2].

ولم تكن محنة المسلمين بالركود الذي أصابهم في القرن التاسع عشر الميلادي قد بدأت من فراغ أو وقعت عليهم فجأة، بل أصابهم الركود العقلي مبكرًا على الرغم من صيحة التوحيد التي انبثقت في الجزيرة العربية على يد شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب وتأثّر حركات دينية عديدة لها، إذ سرعان ما عملت القوى المعادية على حصر تأثيرها، فمعظم علوم الإسلام قد أصابها الركود مع بداية القرن التاسع الهجري، والحقّ أنّ العثمانيين ورثوا العلوم الإسلامية والعربية بعد أن أصابها الركود. يقول الدكتور فؤاد سزكين: «إنّ العلوم التي وصلت إلى العثمانيين كانت قد أدركت ـ منذ ما يقرب من قرن ـ مرحلة الركود والزوال، فهذا ما لم يشعر به العثمانيون، وكان هذا صعبًا في نظرهم في ذلك الوقت. وبينما كان الشعور بالأولية والولوع في ميدان العلم قد تطوّر في العالم الغربي المسيحي، وأصبح هذا الموقف مشجّعًا للناس على مناهضة العرب صورة وضحت منذ أواخر القرن الثالث عشر الميلادي، يتكوّن لدى الباحث الانطباع أنّ أعلى مرتبة من العلوم كان العالم الإسلامي يسعى منذ القرن التاسع الهجري إلى الوصول إليها عبارة عن مجرّد الإحاطة والاحتفاظ بأكبر قدر ممكن من تراث الأسلاف، وقليلًا ما يصادف الباحث عند المسلمين، ابتداء من ذلك الوقت، الشعور الواضح بضرورة تطوير هذا الميراث تطويرًا جوهريًا»[3].

---

(1) الفكر الديني في مواجهة العصر، عفت الشرقاوي، ص235.

(2) العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة، سفر عبد الرحمن الحوالي، ص514.

(3) أسباب ركود الحضارة الإسلامية، فؤاد سزكين، ص14، 18.

ثم يضيف قائلًا: «قد مضى القرنان على العثمانيين أثناء مهمّتهم أن يحكموا القسم الأكبر من العالم عكسريًا، ثمّ بدا لهم الوهن والضعف في النواحي العسكرية والسياسية والاقتصادية، فحاولوا أن يغيّروا بطريقتهم الخاصة، وأن يجدّدوا بعض المؤسّسات، ولكنّهم لم يكن في مقدرتهم أن يروا بوضوح أنّ هذا التأخّر مرجعه في الأصل إلى تأخر العلم وانحطاط مستوى العلماء، أو بتعبير آخر: إنهم بدأوا يرون الأعراض دون العلل»[1].

وكان من البداهة، وقد أصبح المسلمون على هذا المستوى من الفراغ العقلي والروحي، ووصلوا إلى هذا المستوى من الارتجال والفوضوية، أن يغتنم أعداء المسلمين هذا الهوان الذي حلّ بأمّة الإسلام، ومن خلال الاحتكاك الثقافي والتعليمي الذي انقضّ به الغرب على بلاد المسلمين عبر الوسائل والميادين التي كانت منها المعونات المادية والعينية مثل المدارس والإرساليات والمعاهد التعليمية ومراكز التبشير بالفكر الغربي، فأخذوا على عاتقهم مهمّة تربية أجيال خالية الوفاض من زاد الحقائق الإسلامية، مقنعين إيّاهم أن سبب ضعفهم وتخلّفهم هو ناتج عن هذا الدين، وأيّ دين أصبح في نظر الناس؟ إنّه دين التصوّف بمفهومه المنحرف، والدروشة التي رسمها مشايخ الطرق من صلوات وأوراد وخنوع وذلّ وهوان واستسلام للواقع المرير بحجّة الرضى بقضاء الله وقدره، وعدم العمل بحجّة التوكّل على الله[2].

دين أصبح في نظر الناس متمثّلًا في البدع والأضرحة والمشاهد والمزارات وتقديس الموتى والتوسّل بهم في جلب النفع ودفع الضرر.

هكذا أصبح مفهوم الدين عند الناس، إلّا من رحم علله، وهكذا استغلّ أعداء الإسلام الموقف، وبالمقابل زيّنوا للناشئة أن النظم الاجتماعية الحقّة وكذلك التعليمية والتربوية والسياسية وغيرها... هي التي قامت في أوروبا، وأنّ المسلمين سيبقون على تخلّفهم وجهلهم لا يرجى لهم قيام إلّا أن يستمدّوا فكرهم ونظمهم من أوروبا ويتركوا الإسلام جانبًا[3].

وأثمرت تلك السياسة الخبيثة، فتخرّجت أجيال في العالم الإسلامي استعبدت

---

(1) أسباب ركود الحضارة الإسلامية، فؤاد سزكين، ص 19.
(2) زعماء الإسلام في العصر الحديث، أحمد أمين، ص225.
(3) المرجع نفسه، ص218.

للغرب المسيحي، أجيال عميت أبصارهم وتعطّلت عقولهم وأخذت لا ترى إلّا من خلال المنظور الغربي[1].

وممّا يجب أن نشير إليه بنوع من التفصيل، أنّ المناخ السياسي والفكري الذي فقد فيه المسلم توازنه، بحيث أتيح لدعاة الفكر المادي الجهر بدعوتهم، وتقبّل قطاعات من المسلمين «الفكرة» على ما تنطوي عليه من عداوة حقيقية للإسلام. إنّ الذين دعوا أو قادوا العمل لتهيئة العقل العربي المسلم ليتقبّل بعض أبنائه الفكرة المادية بضروبها المختلفة من مادية وعلمانية، كانوا بالطبع من غير المسلمين الذين نشطوا ضدّ الإسلام والمسلمين منذ مطلع القرن العشرين. وكان البداية الجادة في العمل المعادي للإسلام، الجهود المتواصلة التي قام بها يهود «الدونمة» في زعزعة أركان دولة الخلافة على ما أصابها، والعمل على نشر الفساد في تركيا، بحيث لم نجد معارضة من الرأي العام المسلم من أجل نصر قضية من قضايا الإسلام، عندما دعا دعاة العلمانية والتغريب في تركيا مثلًا إلى إلغاء الحجاب للمرأة المسلمة[2]. نجحت الدعوة للسفور بشكل يسير، وذلك من خلال تجنيد الصحف والمجلّات والمؤتمرات والندوات وغير ذلك من وسائل الدعاية[3] التي كان من أبرزها مجلات مثل: «اجتهاد»، التي جهرت بالقول بأنّ من أسباب تخلّف المسلمين الدين والحجاب، ومجلّة «أنجي» ومجلة «بيوك مجموعة» التي كانت تعبّر عن آراء مجموعة من المفكّرين الذين حملوا أسماء إسلامية ولم يكونوا أكثر من يهود تستّروا باسم الإسلام وعملوا في ظلّ هذا التستّر على تهيئة المجال للفكر العلماني[4].

ووجد أعداء الإسلام في ظروف العالم الإسلامي الذي كان يضطرب بالسلب أكثر من الإيجاب بسبب ضعف دولة الخلافة خاصة في ظروف الحرب العالمية الأولى، أن الدعاية عبر الصحف والمجلّات تحقّق الأهداف المرجوّة من إحداث قيم ومفاهيم تكون بديلة عن قيم وأخلاق الإسلام، فنشطت الدعوة للاختلاط بين الطلبة والطالبات في الجامعة والنادي، وزعموا أنهم إذا أرادوا شبابًا قويًا مسلّحًا بالعلم يحترم الإسلام والمسلمين حاصل على تعليم راقٍ، فلا بدّ من الاختلاط الذي يولد الحماس ويحقّق المساواة[5].

---

(1) الرجل الصنم، «ضابط تركي سابق»، ص324، ترجمة عبد الله بن عبد الرحمن، الرسالة، 1/ 324.
(2) مجتمعنا المعاصر، أسباب ضعفه ووسائل علاجه، عبد الله سليمان المشوخي، ص214.
(3) راجع يهود الدونمة، محمد عمر، ص7، 8، 40، 41.
(4) الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام، عبد الله التل، ص76.
(5) المرجع نفسه، محمد عمر، ص39.

وفي هذه الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى، نشطت المحافل الماسونية التي أخذت على عاتقها العمل على إسقاط الخلافة وعلى معاداة الإسلام[1] وحمل رسالة العلمانية والتغريب وإدخال المذاهب الكافرة للبلاد الإسلامية. وعن طريق هذه المحافل الماسونية، جاء اليهود ليعرضوا أموالهم على السلطان عبد الحميد الثاني مقابل السماح لهم ببعض الامتيازات في فلسطين. وفي ذلك يقول السلطان عبد الحميد: «وانتظم يهود العالم، وسعوا عن طريق المحافل الماسونية في سبيل الأرض الموعودة، وجاءوا إليّ بعد فترة وطلبوا منّي أرضًا لتوطين اليهود في فلسطين مقابل أموال طائلة، وبالطبع رفضت»[2].

ومن الوسائل التي استخدمها اليهود ضدّ الخلافة العثمانية، الدعاية التي صوّرت الحكم في عاصمة الخلافة أبشع تصوير، نجحت تلك الدعاية في أوروبا وفي العالم بأسره، حيث غدا من الأمور المسلّم بها أن المسلمين الأتراك متوحّشون، قساة في الفساد والانحلال. وحين أبرزت قسوة الأتراك وطمست وحشية البلغار واليونان والفرنسيين والإنجليز والروس، نجحت الدعاية اليهودية في تحريك غرائز الطمع الاستعماري الغربي لابتلاع أجزاء غنيّة من تركة الرجل المريض كما كانوا يسمون سلطان تركيا منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى سقوط الخلافة[3]. وصوّرت الدعاية اليهودية مدحت باشا الماسوني الماكر بطلاً من أبطال العالم، وسمته أبو حراز[4]، وسخّرت صحف أوروبا وإذاعاتها لتمجيد مدحت باشا حامل لواء الإصلاح والحرية في السلطنة العثمانية، وهو في حقيقة أمره ماسوني متآمر على الإسلام والمسلمين، وآلة مخرّبة مؤذية بأيدي اليهودية العالمية والصليبية الغربية[5].

وقد تمكّنت القوى المعادية للإسلام من التعرّف على نماذج عديدة من ضعاف النفوس ومرضى القلوب الذين استبدّت بهم شهوات المال والجنس، فتمّ تجنيد عناصر كثيرة كان بعضهم على مستوى الأهمية الوظيفية، بحيث كان تأثيرهم في إفساد المناخ الإسلامي وتهيئة المجال العلماني قويًا للغاية.

---

(1) الماسونية ذلك العالم المجهول، صابر طعيمة، ص325.
(2) مذكرات السلطان عبد الحميد، عبد الحميد الثاني، ص65.
(3) الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، عبد العزيز محمد الشناوي، 3/ 1105.
(4) المصدر نفسه، عبد الحميد الثاني، ص44.
(5) الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام، عبد الله التل، ص77.

يكشف السلطان عبد الحميد عن نماذج من هؤلاء الذين أفسدوا الحياة الإسلامية وهيّأوا المجال لظهور الفكر العلماني فيقول:

«كان جدّي السلطان سليم خان يصيح قائلًا: إنّ أيدي الأجانب تسير متنزّهة فوق كبدي، وكنت أحسّ أيضًا بأيدي هؤلاء الأجانب، ليست فوق كبدي وإنّما في داخله. إنّهم يشترون صدوري العظام ووزرائي ويستخدمونهم ضدّ بلادي»[1].

والعجب الغريب هو أنّ القوى المعادية للإسلام كانت تعمل في هذه الفترة على محاور عديدة؛ ففي الوقت الذي كان يهود الداخل الذين تستّروا باسم الإسلام يخرّبون كيان دولة الخلافة، كان يهود الخارج في أوروبا يعملون، وفق مؤتمر بازل الذي عقد في عام 1897م في سبيل حصولهم على أرض فلسطين واستعمارها بقيادة زعيمهم ثيودور هرتزل، على تحريك دول أوروبا، لا سيّما إنجلترا، من أجل التوسّط لليهود عند السطان عبد الحميد لمنحهم فلسطين، ولقد لاقت دعوة هرتزل تأييدًا قويًّا لدى إنجلترا، يقول دزموند ستيوارت: «إنّ الدولة الأوروبية الوحيدة التي وجد هرتزل فيها تأييدًا فوريًّا هي إنجلترا التي كانت في ذلك الوقت تحكم ربع سكان العالم وتسيطر على ربع مساحته»[2].

ولم يقتصر الأمر على ذلك، فلقد حاول اليهود عن طريق الجمعيات السرية الماسونية، تكوين جمعيات تهدف إلى تمزيق الخلافة العثمانية، كجمعية الأتراك الشبان أو تركيا الفتاة، والاتحاد والترقّي، وحول هذه الجمعيات يقول السلطان عبد الحميد: «لا بدّ للتاريخ يومًا أن يفصح عن ماهية الذين سمّوا أنفسهم «الأتراك الشبان» أو «تركيا الفتاة» وعن ماسونيتهم، استطعت أن أعرف من تحقيقاتي أن كلّهم تقريبًا من الماسون، وأنّهم منتسبون إلى المحفل الماسوني الإنجليزي، وكانوا يتلقّون معونة مادية من هذا المحفل، ولا بدّ للتاريخ أن يفصح عن هذه المعونات وهل كانت معونات إنسانية أم سياسية»[3].

وممّا يلفت النظر حقًّا، هو أنّ هذه الجمعيات المعادية للإسلام كانت تتمتّع بقدرة مالية فائقة، بحيث كانت قادرة على أن تجنّد في فترات متقاربة حركات عديدة مثل

---

(1) مذكرات السلطان عبد الحميد، عبد الحميد الثاني، ص75.
(2) تاريخ الشرق الأدنى، دزموند ستيورات، ص155.
(3) المصدر نفسه، عبد الحميد الثاني، ص49.

القومية والعلمانية، ثمّ زوجت بعد ذلك للاشتراكية. وكان ذلك بسبب وحيد وهو: تمويل اليهود والنصارى لها. ويشير إلى ذلك برنارد لويس ويتّهم هذه الجمعيات بعدائها للإسلام مهما تأقلمت وعدلت من نشاطها ولوّنت من أساليبها لأنها لم تكن أكثر من حركات معادية للإسلام، وقد كانت ثقة اليهود وخاصة ثيودور هرتزل، المؤسّس للحركة الصهيونية المعاشرة، ثقة قوية جدًا في هذه الجمعيات بحيث كان يجمع من اليهود أموالًا طائلة لهذه الجمعيات التي تعمل على إقصاء الإسلام من الحياة العامة[1].

وكان من النتائج التي ترتّبت على العمل الدؤوب ضدّ الإسلام، من خلال إفساد المناخ الإسلامي في رد الخلافة بظهور مصطفى كمال أتاتورك، الذيَ ما إن سيطر على الحياة السياسية حتّى حقّق الأهداف المبتغاة للقوى التي عاونته على إصدار قرارات إلغاء الخلافة وإلغاء وزارة الأوقاف والمؤسسات الشرعية الدينية، وربط المؤسّسات التعليمية الإسلامية بوزارة المعارف مع إلغاء المدارس الدينية التي تخرّج الأجيال التي قد تعمل للإسلام[2].

وبسقوط الخلافة وظهور النعرة القومية العنصرية الطورانية التي رفعت شعار الذئب الأغبر المعبود الوثني للأتراك قبل الإسلام، أصبح المجال مهيّأ أمام دعاة التخريب والتغريب في بلاد المسلمين، ومن ثمّ تواكب مع العمل القومي للدعوة العلمانية، وإن بدت العلمانية متأخرة قليلًا بعد بزوغ الفكر القومي الذي كان المسرح التاريخي للأفكار العلمانية والمادية[3]، والأداة لكلّ مدارس الفكر الغربي في البلاد العربية.

ونحب أن ننبّه إلى أنّ العالم العربي المعاصر كانت تتصارعه أفكار سياسية وفكرية طوال هذا القرن، شكّلت في الأغلب والأعمّ مناهج تفكيره، وأثّرت في موقف علمائه ومفكريه، في ضوء تجارب الاحتكاك الثقافي والحضاري الذي عاشته البلاد العربية غداة إدراكها لعمليات النهضة الأوروبية وما صحبها من تيّارات ومذاهب وأفكار[4]. ونظرًا لوجود قوات سياسية وعسكرية في أوروبا ممثّلة في الاحتلال الإنجليزي والفرنسي

---

(1) أسرار الانقلاب العثماني، مصطفى طوران، ص16.
(2) الرجل الصنم، «ضابط تركي سابق»، ص296.
(3) أعمدة الحكمة السبعة، ت. أ. لورانس، ص10؛ ولمزيد من التفصيل يراجع مذاهب فكرية معاصرة، محمد قطب، ص581.
(4) الدولة العربية الكبرى، محمود كامل، ص292.

والإيطالي لمعظم الأوطان العربية، فإنّ ردود الأفعال جاءت متباينة ومتناقضة أحيانًا تجاه الفكر المادي الوافد. وكما تأثّر العالم الإسلامي بعامة من جراء وقوفه على سلبيات النهضة الأوروبية، فإنّ البلاد العربية كانت أشد تأثّرًا، وقد برزت مواقف أو مناهج عديدة من جراء حصار الفكر المادي بألوانه وتيّاراته المختلفة للديار العربية، وكان من أبرز هذه المواقف تلك الاتجاهات التي تمثّلت في القوى الفكرية التي اتّخذت موقفًا سلبيًا أمام الفكر الغربي وكل ما انبثق عنه من مؤسّسات وأنماط حياة.

وأمّا القوى الثانية أو قل الموقف الثاني فهو الذي كان وما يزال في بعض رموزه يدعو إلى التغريب والأخذ بكلّ أسباب الحضارة خيرها وشرّها[1]، سواء ما يتعلّق بالعلم والصناعة أم ما يتعلّق بالثقافة وأسلوب الحياة الروحية والعقلية واللغوية. كما ظهر بين المثقّفين العرب اتجاه ثالث يحاول أن يوفّق بين الحضارتين، ويدعو إلى تقريب مبادئ الإسلام من مثل الحضارة الغربية، مع الميل إلى تبنّي الثقافة الغربية، فهو يعمل على تطوير الإسلام والبحث عن أدلّة ذلك من أقوال مفكّري الإسلام ما أمكن. ثمّ ظهر أخيرًا اتجاه يتمثّل في الدعوة إلى احتفاظ المسلمين بإسلامهم حسب القرآن والسنّة، والوقوف عند حدود الفكر الإسلامي في منابعه الأصيلة، وإعادة تماسك الجماعة الإسلامية، مع الإفادة من خير ما أنجزته المدنية الغربية والعلم الغربي، مع عدم الأخذ بالثقافة نفسها إلّا ما كان منها لا يتعارض مع شخصية الأمّة الإسلامية وثقافتها[2].

أمّا الاتجاه الأوّل، أي الموقف السلبي، فإنّنا لن نقف عنده كثيرًا لأنّه سوء تفسير الدين الذي يحثّ على استعمال العقل والتفكير في الكون واقتباس الصالح النافع وإعداد للقوة[3].

أمّا الاتجاه الثاني فهو موقف المستسلم للحضارة الغربية، المقلّد لها، المؤمن بكلّ قيمها ومبادئها، الداعي لها بحذافيرها، بعقائدها الأساسية ومناهجها الفكرية وفلسفتها المادية ونظمها الاقتصادية والسياسية[4].

وقد وجد لهذا الاتجاه أنصار ومؤيّدون في كافة بقاع الإسلام...

(1) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، أبو الحسن الندوي، ص96.
(2) الثقافة العربية الإسلامية، أصولها وانتماؤها، أنور الجندي، ص29.
(3) مستقبل التربية في العالم العربي، عبد القادر يوسف، ص181.
(4) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص191.

كانت تركيًا من بين دول الإسلام أوّل دولة تتخلّى عن سلطانها في فترة ما، عن ماضيها الإسلامي بكلّ ما فيه من ثقافة وفكر وتقاليد وأنماط حياة، ومع أن الأتراك كانت لهم دولة حرّة واسعة الأرجاء، إلّا أن الكثيرين من مثقّفيهم، كانوا قد فقدوا إلى حدّ بعيد ثقتهم بأنفسهم، ولم تعد لديهم قوّة الإيمان واليقين بما عندهم من مقوّمات الحياة، فانهاروا تحت تأثير ضربات الثقافة الغربية الفائضة بالروح الجديدة والطاقات العظيمة والثورة الصناعية والعلمية والفكرية[1]، ولم تستطع فئة العلماء القدامى التي لا تدرك شيئًا عن المقتضيات الجديدة والتطوّرات الحديثة أن تقف أمام فئة من الجيل الجديد الذي تلقّى ثقافته في عواصم أوروبا أو في بعض الكليات العصرية في تركيا، فنشأوا على الاستهانة بالدين واليأس من مستقبله وكراهة رجاله مع تقديس الحضارة الغربية بكلّ ما فيها، وكانت المؤسسات الرسمية التي تولّت السلطة بعد الحرب العالمية الأولى اليد المنفّذة له. وقد كانت هذه المؤسّسات مؤمنة كل الإيمان بالحضارة الغربية، وكان هدفها واضحًا ومحدّدًا، وهو إقامة دولة على طراز الدول الأوروبية الحديثة، وكانت تعتقد أنّ الخلافة العثمانية قامت على أساس الإسلام، وأنّ الإسلام بطبيعته عربي وتصرّفاته عربية[2]، وأنّه ينظّم الحياة من ولادة الإنسان إلى وفاته ويصوغها صياغة خاصة تخنق الطموح في النفس. وما دام الإسلام منبع الثقافة ودين الدولة، فإنّ الدولة ستكون في خطر، ولذلك فقد وجّهت كفاحها أوّلًا وأخيرًا إلى الدين الإسلامي وكلّ ما يتفرع منه. ولم تكتف هذه المؤسّسات بفصل الدين عن الدولة وإقامة المجتمع التركي على العلمانية، ولكنّها أرادت أن تجتثّ ما يذكّر بالإسلام أو يوحي به، فتدخلت في لباس الناس، وأجبرتهم على لبس القبعة والملابس الإفرنجية، كما أجبرت المرأة على الخروج سافرة، ثم عمدت إلى الحروف العربية فأبدلتها باللاتينية، وعادت إلى التاريخ التركي سلخًا وتشويهًا حتى تقطع كلّ صلة له بالإسلام وتقيمه على أساس القومية الطورانية. ولم تحقّق هذه المؤسّسات ما تريد بالرضى والاختيار، ولكنها اتّبعت أقصى وسائل العنف والإرهاب، لأنّ الشعب التركي مؤمن بإسلامه وتاريخه الإسلامي وثقافته وتقاليده الإسلامية. يقول عرفان أورغا، وهو أحد المؤرخين المعجبين بأتاتورك: «وقد حدثت ثورات واضطرابات عظيمة هدّدت سلامة تركيا حتى أصدرت الحكومة أمرها إلى بارجة تركية بالبقاء بالبحر الأسود، وأقيمت المحاكم في كلّ ناحية وصوب وفي أمكنة

(1) أضواء على التاريخ الإسلامي، فتحي عثمان، ص85.
(2) أسباب ركود الحضارة الإسلامية، فؤاد سزكين، ص18.

مختلفة من البلاد. . . وأعدم علماء الدين الذين نفخوا في قلوب الناس روح المقاومة وحماس الدين أو اضطروا إلى أن يختفوا عن الأنظار، ولم يستعمل رفقًا ومسامحة في مناسبة، وقرّر مصطفى كمال تنفيذ المشروع وإتمامه، ولم يكن يحفل بالوسائل والطرق التي يستخدمها في هذا الشأن، فيلقي القبض على الناس الذين كانوا يشنقون لمجرّد أنّهم وجدوا يسخرون من هذه الأحكام، واستُهدف في ذلك الأبرياء والمجرمون على حدّ سواء»[1].

وهكذا هيّئ لهذا الاتجاه أن يسود الحكم في تركيا مدّة من الزمن، فهل استفادت تركيا من كل ما حصل؟[2] لقد فقدت ماضيها القريب وانفصلت عن التراث العلمي الغني الذي ساهمت في تكوينه الأجيال الكثيرة والعقول الكبيرة، كما فقدت زعامة العالم الإسلامي، وأحدثت فجوة كبيرة بين رجال الحكم وبين الشعب المسلم القوي، فماذا كسبت تركيا في مقابل ذلك كلّه؟ لقد قلّدت تركيا الحضارة الغربية وبعض مظاهرها السطحية، وأخذت ببعض الإصلاحات التي لا تقدّم ولا تؤخّر في حياة الشعوب، وأصبح دورها في اقتباس الحضارة الغربية دورًا تقليديًا يخلو من كلّ أصالة وابتكار. ولا شكّ أن هذه المكاسب لا تعدل شيئًا في مقابل ما فقدته تركيا وتخلّت عنه، ولقد قامت في تركيا أخيرًا دعوات عاقلة تدعو إلى العودة إلى التمسّك بالإسلام وثقافته وتقاليده، وإلى إعادة الارتباط الوثيق مع البلاد الإسلامية الأخرى التي تحتلّ تركيا بينها مكانًا مرموقًا، فقد تحمّلت الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه أكثر من خمسة قرون[3].

أمّا في الهند، فقد تحمّس لاتّجاه التغريب أحمد خان والمدرسة الفكرية التي أسّسها، حيث دعا دعوة تشبه دعوة كمال أتاتورك، أي تقليد الحضارة الغربية وأسسها المادية واقتباس العلوم العصرية بحذافيرها وعلى علاتها[4]، وتفسير الإسلام والقرآن تفسيرًا مطابقًا لما وصلت إليه المدنية الحديثة في آخر القرن التاسع عشر المسيحي. ويرى سيد أحمد خان أنّ التقليد والظهور بمظهر الإنجليز ومجاراتهم في الحياة والعادات تزيل الهيبة من قلوب المسلمين، وتعالج مركب النقص فيهم، وترفع مكانتهم

(1) الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، أبو الحسن الندوي، ص97.
(2) الاتجاهات الحديثة في الإسلام، محمد بهجت الأثري، ص150.
(3) المرجع نفسه، ص153.
(4) القاديانية، إحسان إلهي ظهير، ص165.

في عيون الولاة ورجال الحكومة، وتضعهم في مكان الشركاء في الحياة. وأصدر أحمد خان تفسيرًا سمّاه «تبيان الكلام» فسّر فيه القرآن كما يحلو له وعلى صورة تطابق أهواء الغربيين وآراءهم، وكان يقول بآراء الطبيعيين في إنكار كلّ ما لا يثبته الحسّ والتجربة وعلوم الطبيعة من الحقائق الغيبية وأمور ما بعد الطبيعة، وقد أسّس بمعونة إنجلترا جامعة عليكرة لتكون مركز الدعوة للثقافة الغربية بأشكالها، وكتب لهذه الجامعة أن تصبح بعد ذلك من أهم المراكز الإسلامية في الهند[1].

أمّا في مصر، فقد كان الاتّجاه إلى التغريب قويًا ومتحمّسًا، والحقّ أنّ مصر كانت بيئة صالحة لهذه الدعوة ولجميع دعوات الاستشراق «ومن النادر أن يقرأ الإنسان لعالم مستشرق في الغرب بحثًا ولا يعرف له نظرية إلّا ويجد أديبًا أو مؤلّفًا في مصر يتبنّى هذه النظرية بكلّ إخلاص ويشرحها ويدعو إليها بكلّ لباقة، مثل: الأقوال والآراء التي تقول: ببشرية القرآن، فصل الدين عن السياسة، وإن الإسلام دين دولة، والدعوة إلى العلمانية، والشكّ في مصادر اللغة العربية الأولى، والشكّ في قيمة الأحاديث العلمية، وإنكار مكانة وحجية السنّة في الإسلام، والدعوة إلى ما يسمّى بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل وإلى السفور، وكون الفقه الإسلامي مقتبسًا من القانون الروماني، والدعوة إلى إحياء الحضارات السابقة على الإسلام، وتمجيد العصر الفرعوني، والدعوة إلى العامية والتأليف فيها، واقتباس الحروف اللاتينية، والتقنين المدني العربي على أساس القانون المدني، والدعوة إلى القومية والاشتراكية والشيوعية إلى غير ذلك»[2].

ويضيق بنا البحث في تفصيل الحديث عن رجال الاتّجاه وآرائهم، ولكنّنا سنكتفي باستعراض أقوال أحد زعمائه وهو الدكتور طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة في مصر[3] الذي صدر عام 1938م.

إنّ موضوع هذا الكتاب يدور حول تأكيد ما يعتقد مؤلّفه من أنّ صلة المصريين بأوروبا أكثر من صلتهم بالشرق، وأنّ الثقافة المصرية جزء من الثقافة الغربية الأوروبية،

---

(1) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص391.

(2) الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر، محمد محمد حسين.

(3) صدر لطه حسين مؤخرًا مقالات وكتب يستنتج البعض منها أنه قد عدل عن بعض آرائه حول هذا الموضوع، ومن هؤلاء محمد عمارة في محاضرة له في فعاليات مهرجان الجنادرية بقاعة المؤتمرات بفندق الرياض كونتيننتال بعنوان «مستقبل الثقافة في العالم العربي» في شهر شعبان 1410هـ.

وأنّ فترة الحكم الإسلامي كلّه لم تغيّر من الأمر شيئًا، فالثقافة في مصر كما يقول الدكتور طه «منذ عصوره الأولى عقل إن تأثّر بشيء فإنّما يتأثّر بالبحر الأبيض المتوسط، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنّه يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط».

ومن السخف الذي ليس بعده سخف على حد تعبير الدكتور طه «اعتبار مصر جزءًا من الشرق واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين»، وعنده أنّ العقل المصري عقل غربي صميم[1].

وكذلك فإنّ حياة المصريين المادية في رأيه أوروبية: «إنّ حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية، وهي في الطبقات الأخرى تختلف قربًا وبعدًا عن الحياة الأوروبية باختلاف قدرة الأفراد والجماعات وحظوظهم من الثروة وسعة اليد، ومعنى هذا أنّ المثل الأعلى للمصري في حياته المادية إنّما هو المثل الأعلى للأوروبي في حياته المادية»[2].

بل إن حياة المصريين المعنوية في نظره أوروبية أيضًا «وحياتنا المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة، فنظام الحكم عندنا أوروبي خالص نقلناه من الأوروبيين نقلًا من غير تحرّج ولا تردّد، والتعليم عندنا على أيّ نحو قد أقمنا صرحه ووضعنا برنامجه؟ على النحو الأوروبي الخالص ما في ذلك شكّ ولا نزاع، ونحن نكوّن أبناءنا في مدارسنا الأوّلية والثانوية العالية تكوينًا أوروبيًّا لا تشوبه شائبة»[3].

وكلّ هذا في رأي المؤلّف «يدلّ على أننا في هذا العصر الحديث نريد أن نتّصل بأوروبا اتّصالًا يزداد قوّة من يوم إلى يوم، حتّى نصبح جزءًا منها لفظًا ومعنًى وحقيقة وشكلًا»، وإذًا، يتعيّن علينا كما يقول الدكتور طه حسين «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون أندادًا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرّها وحلوها ومرّها وما يحبّ منها وما يكره، وما يحسن منها وما يعاب «كما يتعيّن علينا» أن نشعر الأوروبي بأنّنا نرى الأشياء كما يراها، ونقوّم الأشياء كما يقوّمها، ونحكم على الأشياء كما يحكم عليها»، وكذلك في نظر الدكتور المؤلف لأن «مصر ذات عقلية أوروبية، ولم تتغيّر بالفرس أو الرومان أو العرب أو الإسلام»، ونهضة مصر في نظره امتداد لمصر

---

(1) محاكمة فكر طه حسين، أنور الجندي، ص344.

(2) ما الذي بقي من طه حسين، غازي التوبة، ص181.

(3) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ص126.

الفرعونية: «وأنا من أجل ذلك ـ يقول الدكتور طه ـ مؤمن بأنّ مصر الجديدة لن تبتكر ابتكارًا ولن تخترع اختراعًا ولن تقوم إلا على مصر القديمة الخالدة، ومن أجل هذا لا أحبّ أن نفكّر في مستقبل الثقافة في مصر إلّا على ضوء ماضيها البعيد ـ الفرعوني وحاضرها القريب»[1].

ونختم هذه الأقوال بزبدة الكلام وغاية ما يريد المؤلّف أن يقذفه في عقول المصريين: «فأمّا الآن وقد عرفنا تاريخنا، وأحسسنا أنفسنا، واستشعرنا القوّة والكرامة، واستيقنّا أن ليس بيننا وبين الأوروبيين فرق في الجوهر ولا في الطبع ولا في المزاج، فإنّي لا أخاف على المصريين أن يفنوا في الأوروبيين»[2].

وهكذا، فإنّ العقلية المصرية غربية، وتقاليد المصريين أوروبية، ومصر ترتبط بأوروبا لا بالعرب ولا بالإسلام، وثقافتها لا أثر فيها للثقافة الإسلامية لأنها ثقافة يونانية أوروبية، ولأنّ مثل المصريين العليا مثل أوروبية، وحياتهم المادية والمعنوية أوروبية خالصة، وهو يريد لهم أن يفنوا في أوروبا ويصبحوا جزءًا منها لفظًا ومعنًى وحقيقة وشكلًا. وكفى لدعاة التغريب أن يظهر بينهم مثل هذا الصوت فترة من الزمن، حتّى وإن كان قد واجهته وحاصرته الآراء والأفكار التي رفضت مقولته وسخرت من أفكاره مثلما فعل الدكتور زكي مبارك وسعاد جلال وحسن البنا[3].

أمّا الاتجاه الثالث وهو اتجاه تطوير الإسلام والتوفيق بينه وبين الثقافة الغربية، فإنّه يرى أنّ صالح الثقافة والمجتمعات الإسلامية في هذا التطوير، كيفما يوافق الإسلام الواقع في الحياة العصرية. وقد بدأ هذا الاتجاه بالشعور بالحاجة إلى مواجهة القضايا الجديدة باستنباط أحكام شرعية توافقها، ثمّ انتهى إلى دعوة هامة لمهاجمة التقليد والمطالبة بالنظر في التشريع الإسلامي كلّه من دون قيد، وهكذا انفتح الباب على مصراعيه للقادرين وغير القادرين ولأصحاب الورع ولأصحاب الأهواء، وظهرت الآراء التي تجعل الإسلام داخلًا في هذا المذهب أو ذاك من المذاهب السياسية والاجتماعية والتي ابتدعتها الحضارة الغربية الحديثة، وبذلك تحوّلت دعوة التطوير والاجتهاد في آخر الأمر إلى تطوير الشريعة الإسلامية والتخلّي عن كثير من أسس الثقافة الإسلامية

---

(1) مستقبل الثقافة في مصر، طه حسين، ص 93.
(2) محاكمة فكر طه حسين، أنور الجندي، ص344.
(3) المرجع نفسه، ص355.

بحيث تطابق الحضارة الغربية أو تقترب منها إلى أقصى ما تسمح به النصوص والمبادئ من تأويل على أقلّ تقدير[1].

إنّ خطر هذا الاتجاه على الإسلام والمجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية في رأي الدكتور محمد محمد حسين يأتي من وجهتين: فهو إفساد للإسلام يشوّش قيمه ومفاهيمه الأصيلة بإدخال الزيف على الصحيح وإثبات الغريب الدخيل وتأكيده، فبعد أن كان الناس يشاركون في تصاريف الحياة وهم يعرفون أنّ هذا الذي غلبوا على أمرهم فيه، يصبح الناس وهم يعتقدون أنّ ما يفعلونه هو الإسلام، فإذا جاء بعد ذلك من يريد أن يردّهم إلى الإسلام الصحيح أنكروا عليه ما يقول.

أمّا الوجه الآخر لضرر التطوير، وهو الذي يعني أعداء الإسلام، وما ينبثق عنه من ثقافة وحضارة، فهو أنّ هذا التطوير سينتهي بالمسلمين إلى الفرقة التي لا اجتماع بعدها، لأنّ كل جماعة منهم سوف تذهب في التطوير مذهبًا يخالف غيرها من الجماعات، ومع توالي الأيّام نجد ثقافة إسلامية تركية وهندية وإيرانية وعربية...[2].

ومن الغريب أن يستدرج الشيخ محمد عبده علي لمناصرة هذا الاتجاه والداعين إليه. ونلاحظ بهذه المناسبة أن حياة الشيخ محمد عبده تنقسم إلى مرحلتين:

مرحلة الالتصاق الكامل بأستاذه جمال الدين الأفغاني والمناداة بمعظم آرائه وأفكاره، ومرحلة تبدأ بعد وفاة الأفغاني حيث انفرد فيها الشيخ بموقف خاص، فقد تحوّل عن طريق الإصلاح السياسي الذي كان يعمل له أستاذه إلى الوقوف عند الإصلاح الاجتماعي والثقافي، وبناء على هذا الخطّ الجديد فقد اعتزل الإسهام في قيادة الجانب الوطني إلى أسلوبه الجديد الذي يعتمد على توضيح الإسلام والدفاع عن الثقافة الإسلامية، والتأكيد على أنه دين التطوّر والتجديد، وأنّه لا يتعارض مع المدنية الحديثة. ومن هذا الأساس انطلق الشيخ إلى تبنّي مهاجمة التقليد، والدعوة إلى الاجتهاد وتطوير الإسلام، متأثّرًا في ذلك إلى حدّ ما بمناهج الحياة الغربية، وتمثّل ذلك عنده حين دعا إلى إعادة النظر في وضع المرأة من المجتمع: الحجاب، والحدّ من تعدد الزوجات، والحدّ من حرية الطلاق، والمناداة بالوطنية والقومية، والعناية بالتاريخ السابق على الإسلام، والعمل على الأخذ بالنظام السياسي الغربي[3].

---

(1) الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، ص78.

(2) انظر مثلًا مائة مشروع لتقسيم تركيا، جوفارا، ص133.

(3) المرجع نفسه، محمد محمد حسين، ص50.

وكان من الداعين إلى اتّجاه التطوير قاسم أمين الذي تبنّى العمل على تطوير وضع المرأة والعلاقات الاجتماعية بوجه عام، وعلي عبد الرازق وسعد زغلول اللذان تبنّيا الدعوة الوطنية والقومية والعناية بالتاريخ الفرعوني والأخذ بالنظام السياسي الغربي على أساس أنّ الإسلام دين لا حكم[1].

وقد استغلّ موقف محمد عبده هذا أسوأ استغلال من أصحاب هذا الاتّجاه ومن وراءهم من الأوروبيين، فقد شبّه اللورد كرومر محمد عبده بالسيّد أحمد خان في الهند[2]، وبيّن أنّ أهميته السياسية ترجع إلى أنه يقوم بتقريب الهوّة التي تفصل بين الغرب والمسلمين، وأنّه هو وتلاميذه خليقون بأن يقدّم لهم كل ما يمكن من العون والتشجيع لأنهم الخلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي[3].

أما الاتّجاه الأخير الذي اتّجه إليه المسلمون في تحديّ الثقافة الغربية لهم، فهو ذلك الذي يواجه الحضارة الغربية مواجهة الواثق بنفسه، المتمكّن ممّا عنده من إمكانات وطاقات، فهو يميّز بين الثقافة كمذهب ورأي وروح تتميّز به الأمة عن غيرها، وبين شؤون الحضارة والعمران والمدنية، ويدعو إلى إيجاد تيّار قويّ يواجه الحضارة الغربية بشجاعة وإيمان، مترفّع عن التقليد، غير خاضع للمظاهر، داع إلى الأخذ بطريق مبتكر يجمع بين الإيمان المنبثق عن الاعتقاد بالأنبياء والرسل وبين العلم الذي هو ليس ملكًا لبلد أو شعب وإنّما هو للناس جميعًا. هذا الاتّجاه يحاول أن يأخذ من الدين الدوافع الخيّرة ومن الغرب الآلات والوسائل الفنية، إلى حدّ ما، ويعامل الحضارة الغربية كمادة خام يستفاد منها للخير أو للشر.

هذا الاتّجاه يحاول أن يجمع بين حسنات الشرق والغرب، وقوّة الروح والمادة، وإخراج منهج جديد يجدر بالغرب نفسه أن يقلّده لأنّه يوازن بين حاجات النفس والجسد، والروح والمادة، والفرد والمجتمع؛ وهو يحاول في نفس الوقت أن يبقيَ المسلم على مستوى الشعور أبدًا بأنّه صاحب عقيدة ورسالة وثقافة ومنهج في الحياة، وأنّ هذه العقيدة والرسالة لن تعطي ثمراتها إلّا إذا فهمها أصحابها وحملوها للناس[4].

---

(1) الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي، أنور الجندي، ص346؛ الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، ص78.

(2) الثقافة العربية الإسلامية، أصولها وانتماؤها، أنور الجندي، ص183.

(3) المرجع نفسه، محمد محمد حسين، ص51.

(4) الثقافة العربية الإسلامية، أصولها وانتماؤها، أنور الجندي، ص183.

وقد ظهر هذا الاتّجاه في عدد من البلاد الإسلامية، العربية وغير العربية، يضيق البحث عن أن نتناولها بالدرس. وإنّما اكتفينا بالتنويه عن هذا الاتّجاه الذي يريد أصحابه أن يستمتعوا بالجنس، ويتسلّوا بمفاتن المرأة في الطرقات والنوادي، ولا أحد يتلفّظ بالتبرّج، أو يتكلّم عن الأعراض والحرمات، أو يعكّر الصفو الجميل[1].

يريدون النوم في دعة، والعيش في رغد، والجلوس في استرخاء، فإذا حذّرهم أحد من خطر يتهدّدهم، أو دعاهم إلى عمل أو جلد أو تقشّف أو عدل أو رحمة، فإنّما هو مخرّب، يجب أن يؤخذ على يديه. أمّا أن يقوم بين الناس أحد يدعو إلى عقيدة يصلّي لها الإنسان ويصوم، وتصبح حقيقة تحكم سلوك الناس وتصرّفهم ومجتمعهم، وتكون حياة تعاش في الملبس والمأكل، في البيت وفي المجتمع، في التصوّر والسلوك، في الهدف والغاية، في الآلام والآمال، في الدنيا والآخرة، فإنّ الحرب تعلن ضدّه وتنطلق الأقلام المعادية تتّهمه بالبعد عن سماحة الإسلام، وعن روح الدين، وعن صفاء العقيدة، وعن الصراط المستقيم، بل يرونه راعي فتنة وداعية تعصب، وتنطلق أقلام آثمة ضدّه تقول يجب أن تحصن ضدّه الأمة، وأن يضيق عليه الخناق، ويجب أن تحرّض ضده الشهوات والمنافع والأحقاد، وأن يبارك هذا كلّه كهنة الحضارة الزائفة وأحبار المدنية المكذوبة[2]. وفي الوقت ذاته نرى الأقلام المريضة تنطلق وتقول وبصوت عال: يجب أن تدافع المرأة عن حقها، ومكاسبها في المساواة، وفي الحرية والعرى والاختلاط[3].

يجب أن يدافع كتاب الجنس عن بضاعتهم وثقافتهم ودعارتهم وأسواقم[4].

يجب أن يدافع الفنّ عن رسالته، وعن إنجازاته، وعن جمهوره، وعن امتيازاته.

يجب أن يدافع أصحاب الجاه عن جاههم، وأصحاب المنافع وأصحاب القصور العقلي عن جهلهم وبذرهم وحصادهم ولعبتهم. بل يجب أن يدافع المجتمع كلّه لأنها حياته ومسؤوليته وتراثه وتقدّمه وحضارته. بل يجب أن تساق الشاة إلى الجزار، وهي

---

(1) انظر مجلة الغرباء مجلة إسلامية جامعة تصدر عن جمعية الطلبة المسلمين في بريطانيا (1398هـ/ يونيو 1978م)، ص26، 27.

(2) المرأة الجديدة، قاسم أمين، ص186.

(3) انظر على سبيل المثال كتاب وجه المرأة المستر ، نوال السعداوي.

(4) في فضائح هذا اللون من الدعوات الهدامة والأصوات المنكرة راجع الله أو الدمار، سعد جمعة، ص285.

تغنّي وتسمع الأنغام ودقّات الطبول وأهازيج العرس. كلّ هذا لا يكون إلّا بفراغ روحي، وهدم عقائدي، وغزو ثقافي منظّم ومبرمج، تسمعه الأذن وتطرب له، وتراه العين وتسرّ به، ويستسيغه الفكر ويهيم به، وتقبله الشفاه وتسكر به، وتحلم أحلام الغرور[1]، ولكنها ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ ۗ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ ﴿٣٩﴾﴾ [النور: 39] هذا وقد أخذ العداء الصليبي للإسلام يتحرّك ضدّ الإسلام بثوب فكري في كل الاتجاهات، والأقلام المعادية اشتغلت بافتراء وراحوا يطمسون الحقائق ويدبّرون المكائد ويتصيّدون السقطات، ثمّ يدخلون في روع أنفسهم وفي عاطفة بني جلدتهم أنهم أرقى عنصرًا وأفضل عقلًا، وأنهم أوصياء على البشرية وسادة الإنسانية وهداتها ومرشدوها. ولهذا يقول الدكتور دربول: «إنّ الغربيين ربوا في عاطفة على أن النصرانية أرقى بكثير من الإسلام، ونحن ندعو المسلمين بالكافرين، ولهم الحقّ أن يردّوا هذا النعت، وبهذا لا يرجى أن تقوم بيننا وبينهم صلات إخاء وحبّ»[2].

وقال وليم غيفورد بلغراف الإنجليزي، المسمّى بالحرباء، الكلمة المشهورة التي يلخص فيها عداء الغربيين للإسلام: «متى توارى القرآن ومدينة مكّة عن بلاد العرب يمكننا حينئذٍ أن نرى العربي يتدرّج في سبيل الحضارة، التي لم يبعده عنها إلا محمّد وكتابه»[3].

ويوضح هذا العداء ويذكر بعض أسبابه المستشرق بيكر فيقول: «إنّ هناك عداء من النصرانية للإسلام، بسبب أن الإسلام عندما انتشر في العصور الوسطى أقام سدًّا منيعًا في وجه الاستعمار وانتشار النصرانية، ثم امتدّ إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها»[4].

ويقول في هذا المعنى لورنس براون: «إنّ الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام، وفي قدرته على التوسّع والإخضاع، وفي حيويته، إنّه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الغربي...»[5].

---

(1) الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، توفيق يوسف الواعي، ص704.

(2) من بحث للأستاذ محمد حسن الندوي، عنوانه «حركة الاستشراق في ميزان العلم والتاريخ»، ص72، نشر في مجلة البعث الإسلامي (مايو سنة 1982م)، ط الهند، ص 72.

(3) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص35.

(4) أخبار العالم الإسلامي، ذو القعدة، 1399هـ.

(5) المرجع نفسه، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص184.

ثم بيّن أنّ خطر المسلمين هو الخطر العالمي الوحيد في هذا العصر الذي يجب أن تجتمع له القوى، وتجيش له الجيوش، وتلتفت إليه الأنظار، فيقول حاكيًا آراء المبشرين: «إنّ القضية تختلف عن القضية اليهودية. إنّ المسلمين يختلفون عن اليهود في دينهم، إنّه دين دعوة. إنّ الإسلام ينتشر بين النصارى أنفسهم وبين غير النصارى، ثمّ إنّ المسلمين كان لهم كفاح طويل في أوروبا، فأخضعوها في مناسبات كثيرة. على أنّ الفرق الأساسي بين المسلمين واليهود ـ كما يراه المبشرون ـ هو أن المسلمين لم يكونوا يومًا ما أقليّة موطوءة بالأقدام. ثم يقول: إنّنا من أجل ذلك نرى المبشرين ينصرون اليهود على المسلمين في فلسطين»[1].

ثم يعلن لورنس براون رأيه الخاص، فيقول: «لقد كنّا نخوّف من قبل بالخطر اليهودي، والخطر الأصفر (باليابان وتزعّمها الصين)، وبالخطر البلشفي، إلّا أنّ هذا التخويف كلّه لم يتّفق (لم نجده ولم يتحقّق) كما تخيّلناه، إنّنا وجدنا اليهود أصدقاء لنا، وعلى هذا يكون كلّ عدوّ لهم عدوّنا الألدّ، ثم رأينا البلاشفة حلفاء لنا. أمّا الشعوب الصفر فإنّ هناك دولًا ديمقراطية كبيرة تتكفّل بمقاومتها... ولكنّ الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام»[2].

ولقد اشترك الاستعمار الغربي والجهد التبشيري والحقد الصليبي في حرب المسلمين وتشتيت تراثهم ونهب ديارهم، يخيّم عليهم سحابة سوداء من البغضاء والكراهية، يتمثّل هذا فيما حدث عام 1918م، عندما دخل اللورد أللنبي القدس وأعلن: «الآن انتهت الحروب الصليبية»، وقد نجح أللنبي حيث أخفق ريتشارد قلب الأسد[3]، ولولا انتصار الجنرال أللنبي لما كان زرع إسرائيل ممكنًا في قلب العالم الإسلامي والعربي، وبالطريقة نفسها والحقد نفسه الذي صدر من الجنرال الإنجليزي، كان مسلك الجنرال الفرنسي غورو قائد الجيوش الفرنسية في دمشق، حيث ذهب إلى قبر صلاح الدين[4] بعد أن جاء راكبًا سيارة مكشوفة، وترجّل إلى القبر وقال قوله المشهور: «نحن هنا يا صلاح الدين»، وفي اليوم التالي عمل الشيء نفسه في حمص، حيث ذهب إلى قبر خالد بن الوليد رضي الله عنه وقال: «نحن هنا يا خالد»[5].

---

(1) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص 184.
(2) المرجع نفسه، ص186؛ وانظر شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، أنور الجندي، ص17.
(3) المرجع نفسه، عمر فروخ و مصطفى الخالدي، ص184.
(4) المرجع نفسه، أنور الجندي، ص27.
(5) مجلة المجتمع الكويتية، العدد 580 (شوال 1402هـ).

إنّ جذور هذا الحقد قديمة ضاربة في أعماق التاريخ، تظهر عند ضعف المسلمين وانكسارهم، حقدًا يخرج من صدر واحد ولسان واحد، وإن اختلفت الجنسيات والديار والمشارب، كأنهم كما قال القرآن: ﴿أَتَوَاصَوْا بِهِ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ۝٥٣﴾ [الذاريات: 53]. وفي التعبير عن حمى الحقد الصليبي الضارب في أعماق التاريخ ضد الإسلام يقول كيمون المستشرق الفرنسي في كتابه باثولوجيا الإسلام: «إنّ الديانة المحمدية جذام تفشّى بين الناس، وأخذ يفتك بهم فتكًا ذريعًا، بل هو مرض مريع، وشلل عام، وجنون ذهولي، يبعث الإنسان على الخمول والكسل، ولا يوقظه منهما إلّا ليسفك الدماء، ويدمن على معاقرة الخمور، ويجمع في القبائح. وما قبر محمد إلّا عمود كهربائي يبعث الجنون في رؤوس المسلمين، ويلجئهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع العامة، والذهول العقلي، وتكرار لفظة «الله» إلى ما لا نهاية، والتعوّد على عادات تنقلب إلى طباع أصيلة: ككراهة لحم الخنزير، والنبيذ، والموسيقى، وترتيب ما يستنبط من أفكار القسوة والفجور في اللذات...»[1].

وهذا الحقد والضغن والمقت كان سببًا قويًا في الإغارة على المسلمين بشتّى الأساليب والطرق والأشكال والألوان. وما زالت تلك الموجة تعلو وتشتدّ وتمتدّ ثقافيًا وفكريًا، لتمهد للجيوش والطائرات والصواريخ والأساطيل، لتمهّد للإبادة وسفك دماء أمّة المسلمين ودماء المؤمنين.

وفي ذروة انقضاض الفكر الغربي على البلاد العربية والإسلامية قرب نهاية القرن التاسع عشر الميلادي، كان ردّ الفعل عند المسلمين من خلال حركة الفكر العام الذي ساد البلاد العربية متمثّلًا في المدرستين: مدرسة التوفيق بين الحضارة الغربية والإسلام، ومدرسة الرفض لكلّ ممارسات الفكر الغربي ومعطياته حتى ولو أدّت إلى استحداث أنماط عمرانية وتغيّرات اجتماعية كما رأينا مثلًا في تحليل أبي الحسن الندوي لفكر محمد أسد. وقد كان تيّار الانتصار لقيم الإسلام ومقوّماته ومصادره في مراحل كثيرة ومواقف عديدة من المواجهة الفكرية مع أصحاب الفكر الأجنبي أو حتى مع أصحاب الفكر التوفيقي من القوة، بحيث حوكم في بعض المراحل الفكر الإسلامي الذي تغذّى بالحضارة الغربية متمثّلًا في كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق. وتلك كانت ظاهرة طيّبة في صالح العمل الإسلامي ابتدأت مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي واستمرت مع بداية القرن العشرين.

---

(1) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص51.

أ ـ الفكر الغربي يطرح مفاهيم أجنبية

ركائز الفكر الغربي في بلاد العرب والمسلمين أدركت حجم قدرة التيّار الإسلامي الذي حاكم مرحلة الإسلام وأصول الحكم على التوجّه الجاد لإحياء الإسلام في القلوب بديلًا عن الأفكار المطروحة. وفي مرحلة الحرب العالمية الأولى عام 1914 ـ 1918م، أدركت ركائز الاستعمار، ممثّلة في عدد من أعمال التراجم والسير والأدب وبحوث الاستشراق من التي سنتعرّض لها بالتوسّع في حينه، أنّ هناك قدرة من جانب قيادات الفكر الإسلامي الرافض لتسرّب الفكر الأجنبي إلى ساحة البلاد العربية والإسلامية على الحوار والجدل والدفاع بل والهجوم الذي كانت له سابقة من قبل عندما كتب جمال الدين الأفغاني في كتابه الردّ على الدهريين ليدحض نظرية داروين، فدفعت الركائز الاستعمارية بجملة من الأفكار والمرئيات التي طرحت على الساحة ربّما لأوّل مرّة في العصر الحديث مقولات غربية تقول إن هناك علاقة بين الإسلام وجذور الحضارة الغربية، خاصة ما كان منها ماديًا، يساهم في تحقيق الرفاهية والحق والعدل في المجتمعات وبين كافة فئات المجتمع. وراح ذلك الفكر الوافد يستحضر من التاريخ الإسلامي العام تجاوب المسلمين مع الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية وغيرها، والتي شكّلت عند المسلمين ذلك الحشد الهائل من المذاهب والفلسفات، والتي ينسب معظمها إلى الإسلام ادّعاءً، ولكنّها ليست تعبيرًا عنه. وكان الهدف من ذلك، كما ادّعى أصحاب الدعوى، التوفيق بين عوامل التقدّم في الفكر المادي وقيم الروح في الإسلام[1].

وقد نسي أصحاب هذه الدعوات حقائق جوهرية تتّصل بالإسلام، وهو أنّ قواعد وأصول التفكير في الإسلام وضعت في حياة الرسول ﷺ، مستمدّة حدود نشاطها وعملها ممّا رسمه القرآن الكريم، وأعانت على إدراك ميادينه ومجالاته السنّة النبوية المطهرة[2]، وأنّ هذه القواعد لم تتغيّر، ولم يضف إليها احتكاك المسلمين أيّ جديد يبعد عن هذه الأصول. ومن ثم جرت حركة المسلمين الفكرية من داخل الإطار العام الذي رسمه القرآن الكريم وأوضحته السنّة النبوية[3].

ويرجع ذلك في الأغلب إلى مدى إحكام الأسس التي قام عليها الفكر الإسلامي،

---

(1) السنّة قبل التدوين، عجاج الخطيب، ص93.
(2) الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية، محمد الخالدي، 2/ 246.
(3) راجع جذور القوّة في الإسلام، عبد الهادي عبد الرحمن، ص 57، 123.

ذلك أنّ منهج المعرفة الإسلامي يقوم على أساس التحرّر من الهوى والعصبية والحقد، ويستمدّ مفاهيمه من الوحي الإلهي والفطرة والعقل.

فالفكر الإسلامي مصادره التي توجّه مساحة عمله وانطلاقه هي هذه المقوّمات: الوحي الإلهي والفطرة السليمة والعقل الراشد، وتتشكّل حركة الأدب والتاريخ والاقتصاد والاجتماع والتربية وفق هذه الأصول، ومن ثمّ فالإسلام هو الذي يترجم لهذه القيم، وهي تعبير عنه. وقد غاب عن الذين حاولوا مزج الفكر الإسلامي بدعاوى الفكر الغربي ذي التجارب والممارسات المادية طبيعة الفكر الإسلامي الصحيح في التعبير عن الفكر الإنساني والمعرفة الإنسانية؛ فالفكر الإسلامي مثلًا، لا يقرّ الرأي القائل بأنّ المعرفة الإنسانية قاصرة على معطيات الحواس أو نتاج الفكر[1]، وإنّما هو أوسع أفقًا من ذلك، فهو يضمّ إلى ذلك وحي السماء الصادق المنزل، الذي قدّم للإنسانية أصول الشريعة ومفهوم عالم الغيب، وقدّم للنفس الإنسانية الطمأنينة وحفظها من التمزق والضياع والغربة.

ويفرّق الإسلام بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية، التي ليست لها قيمة إلّا للزينة فقط. كما أنّه من أهم مضامين العقيدة في الإسلام النظر إلى ما وراء الظواهر، ما وراء ظواهر الكون والحياة، وما وراء النصوص والكلمات، ويفرّق الإسلام أيضًا بين رؤية شاعر ورؤية فيلسوف والرؤية الجامعة[2].

وليس الإسلام في شريعته وبطولاته تصوّرًا فلسفيًّا، ولا تصوّرًا ماديًّا، ولا تصوّرًا روحيًّا خالصًا، ولكنّ التصوّر الإسلامي تصوّر قرآني: إنساني الطابع ربّانيّ المصدر يقوم على التوحيد والأخلاق والإيمان بالله واليوم الآخر[3].

والمفهوم الإسلامي يقرّر أنّ لكلّ قيمة وجهين: ماديًّا ومعنويًّا لا انفصال بينهما. والمنهج الإسلامي منهج متكامل (مادة وروح)، ومنهج جامع (دنيا وآخرة)، أما المناهج البشرية، فهي إمّا مادية خالصة، أو روحية خالصة، وكلاهما ممزّق للنفس الإنسانية، حتى ولو جمعت بين المادة والروح فإنّها لا تحقّق الاستقرار النفسي ولا تجلب الطمأنينة.

---

(1) تهافت الفكر المادي والتاريخي بين النظرية والتطبيق، محمد البهي، ص73.
(2) دستور الوحدة الإسلامية بين المسلمين، محمد الغزالي، ص44.
(3) شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي، أنور الجندي، ص18.

ويقرّر الإسلام أنّه لا سبيل إلى تفريغ الإنسان من مضمونه الاجتماعي والنفسي والروحي، أو النظر إليه على أنّه ذلك الهيكل البشري، خاليًا من الروح والوجدان، ولا يعرف في الإسلام تلك المقولة الكاذبة التي تقول بوجود صراع بين الجسم والروح، بل إنّهما في الإسلام متكاملان، فقد قرّر الإسلام التوازن بين الروح والجسد وكرّمهما معًا، ودعا إلى الاهتمام بهما طهارة ونظافة وزينة من غير سرف ولا خيلاء[1].

فالإسلام يقيم منهجه الاجتماعي والفكري على الحركة في إطار الثبات. وللإسلام دعائم ثابتة لا يجوز تجاوزها، وهي ثبت الإسلام إزاء الأخوّة البشرية والعدل الاجتماعي، وإزاء الجهاد، وإزاء تحريم الربا، وإزاء الالتزام الأخلاقي والمسؤولية الفردية وثبات الأخلاق، وإزاء الحدود: الخمر والقتل والسرقة والزنى إلى غير ذلك من الحدود[2].

ومن هنا، فإنّ القول بأنّ كلّ دين قابل للتطوّر وملاءمة العصور لا ينطبق على الإسلام، من حيث إنّ الإسلام منهجًا بشريًا يطوّره أهله، أو إنّه بفعل التغيير يبدو وكأنه مرحلة بعد مرحلة قاصرًا على مواجهة التغيير، بل هو منهج ربّاني، أقامه الخالق ـ عز وجل ـ في إحكام وتقدير، موازيًا لأبعاد المجتمعات والعصر. لقد وضعه «الحق»، تبارك وتعالى، في أطر واسعة مرنة قابلة للحركة والتطوّر في الحدود والمساحات التي تحافظ على إنسانية الإنسان.

وهنا أودّ أن أشير إلى أنّ قول بعض أصحاب الفكر الغربي بالتطوّر في مفاهيم العقائد والشرائع والأخلاق (بالنسبة للأصول العامة) يجعل منها مجموعة من المبادئ النسبية بينما هي حقائق مطلقة؛ فإذا اعتبرناها مبادئ نسبية، فإنّها سوف تتطوّر وتتطوّر إلى ما لا نهاية، وبذلك تفقد أخصّ خصائصها وهي ركيزة الثبات التي تدور حولها الحياة البشرية شمالًا ويمينًا ثمّ تعود إليها[3].

ومن هنا كذلك، فإنّ الإسلام له قواعد كلية لا سبيل إلى النزول عنها، وخاصة في مسائل الربا والحدود، وعلاقة الرجل والمرأة، والأسرة والمجتمع.

---

(1) انظر السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، ابن تيمية، ص113 وما بعدها.
(2) المذهب السياسي في الإسلام، محمد عطا المتوكل، ص113.
(3) الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، ص200.

ولقد أقام الإسلام أطرًا واسعة مرنة تسمح بالحركة الدائمة والتغيير المستمرّ من دون أن تمسّ الأصول العامة والقيم الأساسية[1].

ويقرّر الإسلام أنّ مفهوم «التقدّم» ليس مفهومًا ماديًا ولكنه مفهوم جامع بين المادة والفكر، ليس التقدّم بالتفوّق التكنولوجي وحده، بل العبرة بإقامة الفكر والعقيدة إطارًا تتحرّك فيه ثمرات العلم فيتّجه إلى البناء والتعمير وإثراء المجتمعات، من دون أن يمسّ ذلك النفس الإنسانية بالحيرة والتمزّق أو المجتمعات بالخطر والتحدّي[2].

ولقد عمد الإسلام إلى بناء النفس الإنسانية على الإيمان بالله، وقرّر أنّ «الإيمان بالله قوّة دافعة تعطي الأمل، وتحول دون اليأس، وتبعث الثقة المتجدّدة، وتحرص على المعاودة في حالة الإخفاق»[3].

وليس الإيمان مضادًّا للمعرفة، وليست المعرفة بديلًا للإيمان، فالإسلام يجمع بين مفهوم المعرفة القائم على الحسّ والتجربة، ومفهوم المعرفة القائم على الوحي[4]. وقد جعل الإسلام الإيمان بالغيب شرطًا أساسيًا من شروط المعرفة، ويدعو الإسلام إلى التفكير والتأمّل في خلق الله ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُوا۟ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا۟﴾ [سبأ: 46]، ويقرر القرآن أنّ عدم التفكير ذنب، وأنّ البلادة الذهنية معصية وقالوا: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ فَٱعْتَرَفُوا۟ بِذَنۢبِهِمْ . . .﴾ [الملك: 10].

ولا ريب أنّ ترتيب البعث على الموت ليس أمرًا مستحيلًا ولا متناقضًا عقليًا، بل إن شبهة افتراض أنّ الموت نهاية الحياة هي التي تبعث الريبة والشكّ في النفس، فكيف ينتهي هذا العالم من دون أن يفصل في أمره أو تكشف حقائقه؟[5] ومن دون أن يجاب عن أسئلته أو يجزى العاملون فيه؟ كيف يمكن أن تنتهيَ الحياة الدنيا من دون حياة أخرى تقدم للناس تفسيرًا كاملًا، وجزاء كاملًا، وتقضي في عشرات المسائل التي أثارها أصحاب المنهج البشري في معارضة المنهج الربّاني؟[6]

من هنا تأتي الأهمية للأساس الذي يقضي بالمسؤولية الفردية، ويرتّب عليه

---

(1) ما يقال عن الإسلام، عباس محمود العقاد، ص181 وما بعدها.
(2) الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة، عبد القادر محمود، ص386.
(3) الفلسفة الصوفية في الإسلام، عبد القادر محمود، ص326.
(4) المرجع نفسه، ص327.
(5) دار البرزخ، محمد ناصر المجبول، ص137.
(6) عقيدة البعث عند الفلاسفة الإسلاميين والردّ عليها، عبد الكريم الحميدي، ص108.

الحساب والجزاء؛ فإقرار البعث بعد الموت مطابق للفطرة، ولا يشكّل تناقضًا عقليًا كما يزعم أصحاب الفكر المادي[1].

وليس فهم الحياة بوصفها معبرًا إلى الآخرة بمنقص من هدف تحسينها وبنائها، ولكنّه عامل هام في جعلها أكثر أصالة وعمقًا، لأنّه يقوم أساسًا على مفهوم المسؤولية الفردية والجزاء والعمل في اتّجاه منهج الله عزّ وجلّ[2].

ويضيق المقام هنا أن نتعرّض للحركات ذات الانتماء المذهبي المعادي للإسلام وأهله، والتي عبّرت عن نفسها تحت أسماء ومعتقدات ادّعى أصحابها الارتباط والتعبير عنه مثل: البابكية والخرمية والقرامطة ومدارس الفكر الباطني[3] وغيرهم من أصحاب المقالات الخارجة عن الإسلام، والتي وجد فيها بعض المفكّرين الغربيّين وغيرهم مرجعًا تاريخيًّا للقول بوجود نزعات مادية في التفكير الإسلامي[4]، لكنّنا ونحن نحاول التعرّف على مزاعم الفكر المادي في وجود تراث مادي في التراث الإسلامي، يحمل أصولًا للنزعات المادية التي تسرّبت إلى البلاد العربية في العصر الحديث الذي اخترنا من أهمّ أطواره القرن التاسع عشر وحتى الواقع المعاصر الذي تعيشه البلاد العربية منذ مطلع القرن العشرين ولليوم، لن نتطرّق إلى دراسة المذاهب المادية القديمة المدعاة فهي لا تعنينا هنا كثيرًا.

ودعوى الجذور المادية في تراث المسلمين مع عمليات تسرّب الفكر المادي سواء في ثوبه العلماني أم الماركسي أم الغربي التنصيري بدأت في كتابات كثيرة منذ مطلع القرن العشرين، وتنسب في معظمها إلى الإسلاميين، وقد حاولت في جميعها أن تمثّل الإسلام وكأنه ثورة الفقراء ضدّ الأغنياء، والحقّ أنّ الإسلام ليس ثورة موقوتة، ولكنّه حركة شاملة من حيث الزمن ومن حيث المضامين لتغيير أشياء كثيرة وتطهير النفس وتطوير المجتمع والعمل على تقدّمه وإسعاد جماعة المسلمين.

ومن هنا، فإنّ الإسلام ليس هو التفسير الاقتصادي، وليس محمّد ﷺ هو المصلح

---

(1) أعلام النبوّة، أبو حاتم الرازي، ص44.
(2) الإسلام بين أمسه وغده، محمد قاسم، ص170.
(3) الملل والنحل، الشهرستاني، 2/ 151؛ الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، أحمد محمد الخطيب، ص135؛ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص185.
(4) اليمين واليسار في الإسلام، أحمد عباس صالح، ص110.

الاجتماعي أو رسول الحرية[1]، وليس يكفي حين يذكر أن تورد شطر الآية الكريمة ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ﴾ فهذا تزييف، إنّ الآية تقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ [الكهف: 110].

فقد جاءت كتابات التفسير الاقتصادي، ثم المادي، متباينة حذرة في «هامش السيرة» وفي «الفتنة الكبرى»[2] ثم اتسعت بعد ذلك في «محمد رسول الحرية»[3]، ونمت شبهاتها حتى لقد حرص الكثيرون على أن يربطوا بين هذه الآثار على ما بينها من زمن واختلاف في المصادر والموارد في ادّعاء كاذب بأنّ مثل هذه الكتابات حاولت أن تعتمد على الوقائع لأعلى الخوارق، وقد ظنّ أصحابها أنّ المعجزات يمكن أن تسلك فيما يوصف في الغرب بأنه أساطير، ولا ريب أنّ لرسول الله معجزات غير القرآن، ولكنّه ﷺ، لم يجد الطريق سهلًا إلى رسالته بحيث يمكن القول بأنّه ﷺ اعتمد على هذه المعجزات وحدها[4].

ولا ريب أنّ ادّعاء كتاب التفاسير المادية للتاريخ الإسلامي خاطئ، فإنّ وقائع حياة رسول الله بعد بعثته إلى هجرته خلال ثلاثة عشر عامًا تكشف في وضوح المعاناة والظلم والاضطهاد الذي تعرّض له المسلمون في بدء أمرهم، وتعرّض معهم رسول الله ﷺ.

وإنّ المرء ليعجب من بعض أصحاب هذه التوجّهات المادية حين يقول: «ومحمد بهذا ليس في حاجة إلى خارقة تعينه على إقناع الناس بما يقول، لأنه بما يقول إنّما يستجيب لآمال الناس وأحلامهم»، ولقد تردّد هذا القول قديمًا في «النثر الفني» وفي بعض كتابات «الشعر الجاهلي»، وهذا الفكر من زيف المستشرقين الذين يهدفون به إلى التقليل من عظمة الرسالة الإسلامية. ولقد واجه العلّامة فريد وجدي مثل هذه الشبهة حين قال: «إنّ قريشًا وهي أرقى القبائل لغة وفهمًا ومكانة، لم تقبل دعوة النبي إلا رجالًا ونساء لا يزيد عددهم على بضع عشرات. ولو كانت قريش أقرب إلى الحضارة،

---

(1) انظر محمد رسول الحرية أو الحسين ثأر الله، عبد الرحمن الشرقاوي.
(2) الكتابان لطه حسين.
(3) الكتاب لعبد الرحمن الشرقاوي.
(4) انظر الصراع بين العرب وأوروبا من ظهور الإسلام إلى الحروب الصليبية، عبد العظيم رمضان، ص32 ـ 36، التي جاء فيها: الرسول ﷺ يضع تقليد المواجهة مع أوروبا بعد هزيمة مؤتة. هزائم المسلمين في الاشتباكات الأولى مع البيزنطيين ـ عوامل بناء القوة الإسلامية.

لقابلت دعوة محمد بصدر رحب، وأحلّتها المكان اللائق بها، ونهضت تحت قيادته لجمع كلمة القبائل وإبطال دينهم»[1].

إنّ أتباع النبي الأوّلين اضطهدوا اضطهادًا شديدًا حتّى هاجروا إلى بلاد الحبشة، وإنّ الجاهليين كانوا يهزأون بالدعوة للدين وبالداعي إليه، وإنّ النبي لبث على هذه الحال من الاضطهاد ثلاث عشرة سنة، ولمّا أنست قريش من النبي الهجرة قرّرت قتله، وأرصدت له، ولمّا علم أهل مكة بإفلاته اقتفوا أثره. كلّ هذا ينطق بلسان فصيح أن قريشًا، وهي مظنّة النجابة والفهم من العرب، لم تكن «قد استعدت للملك بعد تطوّرات عديدة»، كذلك فإنّ قريشًا لم ترفض الإسلام، لأنّه يقضي على نفوذها الاقتصادي وحده، ولكنّها كانت تعلم أنه قضاء على كيانها الفكري والاجتماعي والديني جميعًا[2].

ومن هنا كان خطأ القائلين بالتفسير الاقتصادي، ذلك أنّ الأديان السماوية إنّما تغيّر المجتمع كلية، ومن الأساس، وهي حين تقصد أوّل ما تقصد، فإنّما تبني النفس الإنسانية، وتشكّلها تشكيلًا جديدًا فيه صمود وصبر وقدرة على مواجهة الاضطهاد واحتمال البلاء، وتهيّئها لعمل كبير توهب فيه الأرواح والنفس، وبجلّ عن المعاني المادية[3].

ومن هنا كانت دهشة المستشرقين وغيرهم لعظمة الفتح الإسلامي الذي صنعه هؤلاء الذين بناهم محمد في خلال ثلاثة عشر عامًا في مكة، وغيّر بهم الدنيا كلّها وليس جزيرة العرب وحدها. لقد نظروا إلى هذا الفتح الذي تمّ في خلال بضعة وسبعين سنة على أنه معجزة لم تفسّر، نعم كانت تعرف قريش أنّ معارضة محمد لهم تفقدهم نفوذهم على مجتمع الجاهلية بمختلف ألوان فجوره، فيجري الإسلام تغييرهم من أعلى الرأس إلى أخمص القدم ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11].

كانت دعوة الإسلام مفاصلة بين الله وبين الأهل والولد ومتاع الحياة كلّه، ولذلك فإنّ عدد الداخلين فيها كان قليلًا، لأنّ الإسلام كان يستهدف بناء إنسان ليس له في الدنيا نهمة ولا مطمع إلّا أن يقدّم روحه خالصة لله[4] توحيدًا له وإخلاصًا.

---

(1) فريد وجدي ومنهجه الإسلامي، محمد كمال، ص335.
(2) لماذا ظهر الإسلام في جزيرة العرب، أحمد موسى سالم، ص93.
(3) الفكر الإسلامي بين العقل والوحي، عبد العال سالم كرم، ص30.
(4) المجتمعات الإسلامية في القرن الأوّل، شكري فيصل، ص336.

ومن هنا تعجز مقاييس التفسير المادي للتاريخ أو التفسير الاقتصادي للتاريخ أن تحيط بذلك كلّه[1]، وأن تعرف الفرق بين هذه القيم المعنوية التي لا تقاس بالمقاييس المحسوسة. وإذا كانت هذه القيم المعنوية لا تقاس لأنّها ليست مادية محسوسة، فإنّها تستطيع أن تكشف عن نفسها بآثارها. إنّ آثارها التي أنتجتها، والتي يقف أمامها أصحاب المنهج المادي واجمين عاجزين، هو الدليل عليها. «ليس من المنهج العلمي الحقّ أن ينكر وجود القيم المعنوية أو الروحية أو النفسية لمجرد أنه لا يمكن أن يلمسها أو يراها كما تلمس أو ترى الأشياء المادية، فإنّ الأثر الذي تحدثه ينهض دليلًا محسوسًا على وجوده»[2].

إنّ المقاييس المادية والاقتصادية لتعجز أن تفسّر كيف يبكي العائدون من الغزوات لأنّهم لم يستشهدوا، ولا الذين لقوا آباءهم في صفوف الكفار فقتلوهم، ولا الذين هاجروا وتركوا أموالهم وأولادهم واستأنفوا حياتهم في المدينة بدينار اقترضوه، ولا يستطيعون أن يفسّروا كيف تنكسف الشمس يوم موت إبراهيم ابن النبيّ، ثم يقف النبيّ، فيعلن: «**إنّ الشمس لا تنكسف لموت أحد**»، أو أن يقف النبيّ في حجّة الوداع، فيقول إنّه يلغي كلّ الربا ويضعه، وأوّل ربا يضعه تحت قدميه هو ربا عمه العباس بن عبد المطلب، أو أن يقول: «**والله لو أنّ فاطمة بنت محمد سرقت لقطع محمد يدها**»، أو أن توضع الحجارة المحماة على صدر بلال، فلا يزيده ذلك إلا أن يقول: أحد أحد. كل هذا يعجز عن تفسيره المذهب المادي والمذهب الاقتصادي[3].

لقد كانت دعوة الإسلام شاملة تعجز عنها تفسيرات مذاهب الماديين، ويصدق في هذا نموذجان من القول: أما أحدهما، فقول فيليب حتّي: «لم يسجّل التاريخ رجلًا واحدًا سوى النبيّ محمد كان صاحب رسالة، وباني أمة، ومؤسّس دولة، هذه الثلاثة التي قام بها محمد كانت في نشأتها وحدة متلاحمة لا يمكن أن تنفصم الواحدة منها عن الأخرى، وكانت إلى حدّ ما متوافقة يشدّ بعضها أزر بعض، وكان الدين من بينها على مدى التاريخ القوّة الموحدة، وكان أبقاها زمنًا حتّى إذا رحت تعدّ الناس في العالم اليوم، وجدت أنّ السابع أو الثامن منهم يدعو نفسه مسلمًا»[4].

---

(1) الماركسية والعالم الإسلامي، مكسيم رودنسون، ص136.

(2) قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي، صابر طعيمة، 1/ 563.

(3) الرسول القائد، محمود شيت خطاب، ص183.

(4) تاريخ العرب، فيليب حتي، ص94.

أما النص الثاني، فهو قول الأستاذ تريتون في كتابه الإسلام عقيدة وعبادة: «إذا صحّ في العقول أنّ التفسير المادي يمكن أن يكون صالحًا في تعليل بعض الظواهر التاريخية الكبرى وبيان أسباب قيام الدولة وسقوطها، فإنّ هذا التفسير المادي يفشل فشلًا ذريعًا حين يرغب في أن يعلّل وحدة العرب وغلبتهم على غيرهم، وقيام حضارتهم، واتّساع رقعتهم، وثبات أقدامهم، فلم يبق أمام المؤرخين إلّا أن ينظروا في العلّة الصحيحة لهذه الظاهرة الفريدة، فيرى أنها تقع في هذا الشيء الجديد: ألا وهو الإسلام»[1].

ويقول ألفريد كانتول سميث في موقف الأمم المختلفة من تفسير التاريخ[2]: «الرجل الهندي لا يأبه للتاريخ، ولا يحسّ بوجوده، فالهندي مشغول بعالم الروح، ومن ثمّ فكلّ شيء في عالم الفناء المحدود لا قيمة له عنده ولا وزن. أمّا المسيحي، فيعيش بشخصية مزدوجة، أو في عالمين منفصلين لا يربط بينهما رباط، فالمثل الأعلى عنده غير قابل للتطبيق، والواقع البشري المطبّق في الأرض منقطع عن المثل الأعلى.

أما الماركسي، فهو قوي الإيمان بحتمية التاريخ، بمعنى أنّ كلّ خطوة تؤدّي إلى الخطوة التالية، فهو لا يؤمن إلّا بهذا العالم المحسوس، بل لا يؤمن إلّا بالمذهب الماركسي، وكلّ ما عداه باطل، والماركسي يتّبع عجلة التاريخ ولكنه لا يوجّهها.

أمّا المسلم، فإنّه يحسّ بالتاريخ إحساسًا جادًّا، إنّه يؤمن بتحقيق ملكوت الله في الأرض، يؤمن بأنّ الله قد وضع نظامًا واقعيًّا عمليًّا يسير في الأرض على مقتضاه، ويحاول دائمًا أن يصوغ واقع الأرض في إطاره، ومن ثمّ، فهو يعيش كلّ عمل فردي أو جماعي، وكلّ شعور فردي بمقدار قربه أو بعده من واقع الأرض، لأنه قابل للتحقيق»[3].

ب ـ المزاعم العلمانية في التراث

الحملة الغربية التي تستهدف زعم جذور وأصول ومقوّمات مادية في تراث

---

(1) العلم يدعو إلى الإيمان، كريس موريسون، ص280.

(2) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، ص16، 17؛ انظر النظرية الشيوعية، هانز كلسن، ص705.

(3) الدين والوحي، مصطفى عبد الرازق، ص13، 20، 25.

المسلمين لم تقف عند حدّ. فمنذ أكثر من أربعين عامًا وهناك حملة قويّة تحاول أن تفسّر حياة الرسول، عليه الصلاة والسلام، وتاريخ الإسلام تفسيرًا اقتصاديًا أو ماديًا، وهي ترمي من ذلك إلى أن تجعل من حياة الرسول بطولة عربية، أو بطولة إقليمية، أو بطولة أمة، أو عبقرية فكر، أو دعوة إلى الحرية[1]. وهذه المحاولات لم تقف عند حدّ حتى لو وقعت في الشيء ونقيضه كما حدث مع المفكرين الماديين الذين أرادوا أن يجعلوا من النبي ﷺ بطلًا قوميًا. وقد بدأت هذه المحاولات بكتابات عن حياة الرسول مجرّدة من المعجزات، محاولة أن تفسّر جوانب الوحي وما يتّصل بخرق نواميس الكون وقوانينه تفسيرًا مجازيًا أو مناميًا أو غير ذلك، ثم اتّسع نطاق هذه المحاولات فوصفت حياة الرسول بأنّها بطولة أو زعامة، ولا ريب أنّ الهدف من نفي النبوّة هو مقدّمة لنفي عقيدة الألوهية، وأنّ الهدف من نفي النبوّة هو إنكار الوحي، وبالتالي إنكار رسالة السماء جملة. ومن هنا جاءت المحاولات المتعدّدة لتوصيف البطولة الإنسانية، ووضع مقوّماتها على نحو مختلف كلّ الاختلافات عن النبوّة التي يختار الله تبارك وتعالى من يشاء لها من عباده، ويعدّه في الأصلاب والأرحام جيلًا بعد جيل[2].

فإذا تقرّرت في نظر الناس قوانين معيّنة للبطولة الفردية البشرية، أمكن الطعن في النبوّة، لأنّ هذه القوانين لا تتّفق مع تقديرات الله التي تعلو على القوانين وتأخذ طابع المعجزات.

فالبطل في النظرية المادية لا بدّ أن يصدر عن أسرة موسرة، وعن ثقافة عالية[3]، وعن أبوّة حكيمة مربية، أمّا بيئات الفقراء والأيتام والأمّيين، فهي لا تصلح لإخراج البطل، بينما تنقض النبوّة هذه النظرية المادية نقضًا كاملًا، وتكشف عن كذبها وتضليلها، وتكشف عن قدرة الله في إغناء النبيّ بعد فقر، وتعليمه وهدايته بعد أمّيّة،

---

(1) من رواد هذه الحملة: أحمد عباس صالح في كتابه اليمين واليسار في الإسلام، صادر عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت، وعبد الرحمن الشرقاوي وخاصة في كتابه محمد رسول الله، وخالد محمد خالد في بدء حياته العلمية وخاصة كتابه من هنا نبدأ، ومصطفى محمود في كتابه الله والإنسان.

(2) الإسلام في عصر العلم، محمد أحمد الغمراوي، ص116.

(3) الفلسفة الماركسية، أفانا سيف، ص213، وعند الحديث عن «لماذا تظهر الشخصيات الفذة وبماذا تكمن قوتها».

وإيوائه بعد يتم، وفي هذا معنى المعجزة الإلهية التي تنكرها نظرية البطولة الغربية الوافدة.

والإسلام يقرّر المعجزة، وهي الأمر الخارق الذي يحصل على يد نبيّ مرسل إدلالًا بصدق نبوّته. وليس في المعجزات منافاة للعلم المادي، وإنّما هناك قصور من أجهزة العقل والإدراك عن معرفة الأسباب التي انعقدت لها المعجزة، فضلًا عن إيمان المسلم بأنّ الله تبارك وتعالى هو صانع السنن والنواميس والقوانين، وهو وحده القادر على خرقها على النحو الذي كشفت عنه الكثير من المواقف مع الأنبياء كالولادة.

إن عجز العقل عن فهم الغيبيات وما يتّصل بأن يكشف عن ضرورة الوحي والنبوّة، فالعقل غير كاف وحده، وغير قادر وحده، «والوحي يعاضد العقل، ويؤكّد حكمه، ويجعله موثوقًا فيما يصل العقل إلى معرفته، فيكونا دليلين على مدلول واحد يرشد العقل ويهديه فيما لا يستقلّ بمعرفته مثل المعاد، ويكشف عن وجوه الأشياء التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها»[1].

هذا ولقد امتدّت النظرية المادية الوافدة إلى بلاد العرب والمسلمين في حديثها عن البطولة والوحي إلى القول بأنّ القرآن انطباع في نفس محمّد ﷺ، وهو ليس كذلك أبدًا، فهناك فارق واضح وعميق بين كلام النبيّ محمد ونظم القرآن الكريم، يعرفه أهل الإيمان بالله وأهل البيان واللغة، ويعرفون أبعاده ومداه[2].

وليس صحيحًا أنّ القرآن فيض من العقل الباطن في محاولة دعوى الإشادة بعبقرية محمد ﷺ وألمعيّته وصفاء نفسه، ولا ريب أنّ لمحمد ﷺ كلّ صفات السموّ النفسي، ولكن وصفه بالنبي نسبة إلى الوحي الإلهي هو أكبر معطياته[3].

ومثل هذا القول إنّما يرمي إلى محاولة خادعة لقطع الصلة بين المسلمين والقرآن، فإنّه، إن كان كلام محمد، كان من عمل البشر، وبذلك يفقد معناه الاسمي وجلاله الأعظم، ويفقد «ثباته» الذي يعطيه تلك القدرة الضخمة على أن يكون الأساس الذي يرتبط به كلّ فكر، والقاعدة التي يمتدّ عليها كلّ بناء، والإطار الذي تجري فيه كلّ

---

(1) **الإسلام يقينًا لا تلقينًا**، صابر طعيمة، ص83.
(2) راجع **شرح العقيدة الطحاوية**، علي بن أبي العز، 1/ 182.
(3) **خصائص القرآن الكريم**، فهد بن عبد الرحمن الرومي.

حركة. وهناك أدلّة كثيرة تدحض هذه الدعوة المادية وأبسطها «أن محمدًا كان أميًّا لا يقرأ ولا يكتب، فمن الذي أطلعه على أنّ ما في القرآن مصدق لما في التوراة؟»، «وكان علمه بشؤون قومه لا يزيد على علم غيره» فمن الذي أطلعه على تاريخ الأمم وقصص الأولين؟ ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: 48].

ولقد جلّى الباحثون المسلمون ظاهرة الوحي، وأكّدوا «أنها ليست ظاهرة نفسية داخلية تنبعث من كيانه ﷺ، وإنّما هي حقيقة خارجة عن ذاته استقبلها من خارج كيانه كما ينطق بذلك حديث بدء الوحي ومشاهد أخرى»[1].

«وإنّما رأى محترفو الغزو الفكري في ظاهرة الوحي: المنبع الأول للحقائق الدينية والكليات الاعتقادية، ورأوا أنّهم إن تأتّى لهم، تكدير صفاء هذا المعين الأوّل، أمكنهم تكدير صفاء كلّ ما يتفرّع عنه، واقتحام أسباب الدسّ والتشويش عليه»[2].

من أجل هذا زعم بعضهم أنّ الوحي في حياته ﷺ، إنّما كان نوعًا من الإلهام الخفيّ، وزعم آخرون أنّ ذلك كان إشراقًا روحيًّا معيّنًا، وأصرّت جماعة أخرى على أنّه كان يصاب بالصرع. والعجيب الرائع حقًّا في حياته ﷺ أنّ أمر الوحي له قام على أسس وحقائق تصفع هذه الأوهام صفعات تلقيها بين ترهات الأكاذيب والمفتريات.

ولقد تواجه الفلسفات الغربية حقيقة النبوّة وظاهرة الوحي وتصفها بأنها وصاية على الإنسان الذي بلغ رشده وأصبح في غير حاجة إلى وصاية ما، وذلك قول من الزيف المسرف في إحسان الظنّ بالبشرية. فهل استطاعت البشرية حقًّا، بعد هذا الزمن الطويل الذي قطعته، أن تكون راشدة؟[3] والواقع الذي تثبته وقائع التاريخ وأحداث الزمن، أنّ البشرية ما زالت عاجزة عن حماية نفسها من المطامع والأهواء والحروب والمذابح والمظالم، بل لعلّها قد بلغت بفضل تقدّم العلم قدرًا أكبر، فهي التي تمضي في تهديد الأمم الضعيفة بقوى الذرّة والتقنية، ولم يستطع تقدّمها العلمي أن يردّ إليها شيئًا من الإيمان أو العدل أو السماحة أو الارتفاع فوق الأهواء، ولذلك فهي ما زالت في حاجة إلى رعاية رسالات السماء، وفي أشدّ الحاجة إلى الوحي والنبوّة. لقد تقدّم الإنسان في

---

(1) ظاهرة الوحي، مالك بن نبي، ص83.
(2) فقه السيرة، محمد سعيد رمضان البوطي، ص83.
(3) القلق الإنساني، تياراته، مصادره، علاج الدين له، محمد إبراهيم الفيومي، ص383.

مضمار السبق العلمي، ولكنّه عجز عن فهم نفسه وحماية كيانه من المطامع، وما تزال أهواؤه تحول بينه وبين توجيه هذه المعطيات لخير الإنسان.

ومن الحقّ أن يقال: إنّ الإنسان لم يزل بعد عاجزًا عن أن يكون أمينًا على نفسه أو جنسه، ولن يستطيع ذلك إلّا إذا آمن بالوحي والنبوّة.

في ضوء هذا كلّه ننظر إلى تلك المحاولات التي جرت في تزييف سيرة الرسول واستهدفت التبشير بالمزاعم التي تقول بوجود أصول للفكر المادي في التراث الإسلامي.

أوّلًا: جرت محاولات بإضافة الأساطير القديمة في «هامش السيرة»[1].

ثانيًا: جرت محاولات بإنكار أنّ الإسراء كان بالروح والجسد في «حياة محمد»[2].

ثالثًا: جرت محاولات إنكار النبوّة والوحي في «محمد رسول الحرية»[3].

رابعًا: وصف النبي بالعبقرية من دون الرسالة في «عبقرية محمد»[4].

ولا ريب أنّ أبلغ أخطاء وصف النبوّة بالعبقرية إنّما هو في تعميم هذه الصفة على شخصيات أخرى لم تنفرد بالنبوّة، ممّا تجعلها تبدو كأنّما هي محاولة إلى فرض مفهوم البشرية وحدها على الرسول الذي تفرّد بالعصمة والوحي، وامتاز بهما عن سائر صحابته[5].

ولا ريب أنّ العبقريات وقعت تحت سلطان الفكر الغربي الذي تشكّل الكاتب في أحضانه، ثم نفذ منه إلى دراسة الإسلام من دون أن يقدّر مدى الفارق الدقيق والعميق بين ذاتية الإسلام في مفاهيمه ومناهجه، والعوامل التي شكّلت أهله، ولم يلتفت أيضًا إلى تميز النبوّة الوافر. فالنبي في عبقرية محمد إنسان له مواهب وملكات منفصلة تمامًا عن وحي السماء. وحين تجري مقارنته بنابوليون أو غيره، لا يلتفت تمامًا إلى اختلاف

---

(1) على هامش السيرة، طه حسين، ص146.

(2) حياة محمّد، محمد حسين هيكل، ص385.

(3) محمد رسول الحرية، عبد الرحمن الشرقاوي، ص9.

(4) عبقرية محمد، عباس محمود العقاد، ص16.

(5) على سبيل المثال: عبقرية أبو بكر، عبقرية عمر، عبقرية عمرو بن العاص، وسلسلة العبقريات التي ألّفها عباس محمود العقاد.

النوع وانعدام الصلة، حتى ليبدو إغفال الوحي إغفالًا كاملًا في دراسته. ولم يردّ إعجاب المسلمين بالرسول وحبهم له من دون حدود إلى الاسم نفسه وإنّما ردّه إلى شخصية الرسول[1].

يقول غازي التوبة في دراسته عن «العبقريات»: «فلو اقتصر دخول المسلمين على إعجابهم بشخص الرسول وحبّهم له وافتتانهم به، لانتهت الدعوة الإسلامية بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام، أو بعد وفاته ريثما يزول سحر الافتتان. ولكن الدعوة الإسلامية استمرّت قرونًا طويلة، وما ذلك إلّا لملاءمة الإسلام للفطرة البشرية التي انجذبت إليه في زمن الرسول، ثم استمرّ الانجذاب في الأزمان التالية»[2].

وغاية القول أنّ اعتماد بعض الكتّاب العرب والمسلمين في النظرة إلى النبوّة أو الرسالة الدينية والبطولة الإنسانية في ضوء المفاهيم والتفاسير الغربيّة، إنّما يحجب عنهم كثيرًا من الحقّ والحقيقة، ذلك أنّ الغربيين، عن طريق مفاهيمهم وعقائدهم الدينية التي شرحها وقدّمها رجال «الكتاب المقدس» لا يفرّقون بين معتقد «الألوهية» أو معتقد الربوبية، وبين مفهوم «النبوّة»؛ فقد يكون عندهم «الإله»، تعالى الله، في صورة نبيّ أو رسول بين الناس ـ عقيدة اتحاد الناسوت باللاهوت ـ أي امتزاج البشرية بالإلهية، وفي ضوء عدم التفرقة عند الغربيين بين الإلهية والنبوّة، فهم يرون أنّ مصدر الكتب المقدسة الرسل أنفسهم، فالرسول في الكتاب المقدس حين يكون رسولًا يكون إلهًا في الوقت نفسه[3]. ونحن المسلمين نؤمن بأنّ الكتب التي نزلت على رسل الله هي وحي من الله تعالى لأنبيائه ولا دخل للنبي أو الرسول فيها.

كذلك فهم يعيشون في إطار مفهوم الوثنية اليونانية القائمة على عبادة البطولة ورفع الفرد إلى مصاف الآلهة وأنصاف الآلهة، بينما يقصر المسلمون العظمة كلّها والعبودية كلّها لله سبحانه وتعالى. كذلك فهم يجدون البطولة في تماثيل، بينما لا يؤمن الإسلام بتجسيد البطولة، ويركّز مفهوم تقديرها في توجيه العمل البطولي نفسه خالصًا لله[4].

وقد رفض رسول الله ﷺ، ما قيل من أنّ الشمس كسفت لموت ابنه، واتّخذ عمر

---

(1) الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة، عبد العظيم المصطفى، ص137.
(2) العبقريات، غازي التوبة، ص263.
(3) التراث الإسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن الكريم منه، صابر طعيمة، 1/ 335.
(4) الدين ـ بحوث لدراسة تاريخ الأديان، محمد عبد الله دراز، ص108.

من الهجرة مبدأ للتاريخ الإسلامي، ولم يجعله شبيهًا بالأديان الأخرى حين اتّخذوا مولد أنبيائهم[1].

إنّ أخطر ما استدرج إليه الكتاب المسلمون والعرب من التبعية للمناهج الغربية في تقدير البطولة أو تفسيرها ذلك الاتّجاه نحو الوراثة والطبائع الفردية. بينما يقوم منهج تفسير البطولة الإسلامي في ظلّ الأثر الخطير الذي تحدثه التربية والعقيدة، في توجيه الإنسان وتحويله من حال إلى حال من هنا يبدو خطأ الاعتماد على الرأي الذي يقول بدعوى الجذور المادية في تراث المسلمين[2].

ومن نافلة القول أن نؤكّد أنّ الأمّة العربية ارتبطت بالإسلام ارتباطًا عضويًا لا سبيل إلى فصامه، وقد كانت اللغة العربية بحسبانها أكبر عوامل الوحدة العربية، هي لغة القرآن والصلاة ووسيلة أداء الإسلام ونشره[3]. هذا وقد ارتبطت الأمة العربية بالدولة الإسلامية في مجال القيادة السياسية قرونًا طويلة، حتّى إذا ما سقطت الخلافة العباسية عام 656هـ، تقبّل العرب الوحدة السياسية التي أصبحت قيادتها للدولة العثمانية من دون أن تكون العلاقة بين العرب والعثمانيين علاقة احتلال أو استعمار أو ما يوصف في هذه الأيام بالسيادة[4]. ذلك أنّ المفهوم الأساسي للوحدة الإسلامية في ضوء الإخاء بالإسلام، إنّما كان يقوم على أساس واضح، هو أنه يحمل لواء القيادة أقدر الأمم الإسلامية عليها، فحيث ضعف النفوذ السياسي في بغداد بعد أن اجتاح العالم الإسلامي الغزو التتاري وبعد الحروب الصليبية التي استمرت أكثر من قرنين، لم تلبث قوّة الأتراك العثمانيين أن برزت وسيطرت وتقبّلتها الأمّة العربية[5]، وانضوت إليها بوصفها قيادة إسلامية ليست فيها فوارق بين جنس وجنس، هذه الفوارق التي لم تظهر إلّا في القرن التاسع عشر وفي مجال التأثّر والتأثير بين العالم الإسلامي في مرحلة الضعف وبين العالم الغربي في مرحلة القوّة، حيث رجحت كفة أوروبا وأخذت تجتاح عالم الإسلام بالغزو والتطويق[6]. فالأمّة العربية كانت إلى قريب من نهاية الحرب العالمية الأولى،

---

(1) راجع في ذلك الصحوة الإسلامية ـ منطلق الأصالة وإعادة بناء الأمة على طريق الإيمان، أنور الجندي، ص295.

(2) المؤامرة على الإسلام، أنور الجندي، ص13.

(3) المجتمعات الإسلامية في القرن الأوّل، شكري فيصل، ص83.

(4) المجدّدون في الإسلام، عبد المتعال الصعيدي، ص23.

(5) مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي، فتز روتتال، ص115.

(6) الموضع نفسه.

شطرًا من الدولة العثمانية التي كانت تجمع الأتراك والعرب، حيث استطاع النفوذ الاستعماري الزاحف أن يضرب هذه الوحدة وأن يثير بين العنصرين خصومة عنيفة في ظل دعوة «القومية» التي اجتاحت أوروبا، ونقلها النفوذ الاستعماري إلى العالم الإسلامي كأحد أسلحته الحادة العنيفة في تمزيق هذه الوحدة الإسلامية القائمة باسم العثمانية، والتي تضمّ الترك والعرب، وترسم طريق الخلافة قيادة للعالم الإسلامي كلّه[1]. ولمّا كان الاستعمار حريصًا على أن يمزّق هذه الوحدة ويسيطر على هذه الأجزاء ويقتسمها، قد كان تركيزه قويًا على كيان هذه الدولة، وذلك بإثارة العناصر المختلة فيه، وقد حملت لواء هذا العمل فئة الاتحاديين الذين كانوا يصدرون عن دعوة الوحدة الطورانية، ويعمدون إلى تحويل الدولة العثمانية إلى قومية واحدة بتتريك العرب[2]. وكان لا بد للعرب أن يقاوموا عوامل الفناء، خاصة حين امتدت إلى اللغة العربية والكيان العربي، ومن هنا وقع الصدام الذي انتهى إلى الانفصال، بعد أن قاتل العرب المسلمون الترك وأجلوهم عن شبه الجزيرة وعن الشام كله، وقد أتاح ذلك فيما بعد الفرصة للقوات الفرنسية والبريطانية بالسيطرة على المناطق التي أجلاها العثمانيون.

وحيث كان على الدولة العثمانية التي مرّت بها عواصف الضعف والفناء فترة طويلة، كعامل قوة لها أن تركز وحدتها على نظام لا مركزي يضمن للعرب مثل نصيب الأتراك مع بقاء القيادة التركية في مركز الخلافة[3]، وحيث كان على العثمانيين أن يأخذوا بكثير ممّا عرض عليهم من وسائل لدعم الوحدة الإسلامية الممثّلة في الدولة العثمانية[4]، وذلك بأخذ اللغة العربية كلسان للدولة الإسلامية، أو قيام نظام الخديويات الذي اقترحه جمال الأفغاني على السلطان عبد الحميد كمقدّمة لانضمام الهند وفاس وأفغانستان إلى دولة الخلافة، حيث كان على العثمانيين كلّ هذا، فإنّ قوى النفوذ الاستعماري الضاغطة على حزب الاتحاد والترقّي، التي بدأت في أوّل أمره كحركة عثمانية إيجابية، ثمّ سيطرت عليه عناصر الدونمة واليهود والماسونية والقوى الاستعمارية البريطانية والفرنسية لتحوّله إلى أداة للتجزئة، استطاعت هذه القوى أن تفصم العروة الوثقى، وأن تحوّل تركيا تحويلًا خطيرًا إلى دولة غربية خالصة، انقلبت من النقيض إلى

---

(1) **الدولة العثمانية دولة مفترى عليها**، عبد العزيز محمد الشناوي، 4/ 1081.

(2) **تركيا الفتاة**، أرنست رامزور، ص49.

(3) **الغزو العثماني لمصر ونتائجه على الوطن العربي**، محمد عبد المنعم السيد الراقد، ص91.

(4) **مصطفى كمال الذئب الأغبر**، أرمسترونج، ص29.

النقيض، ومن قيادة العالم الإسلامي إلى إلغاء الإسلام رسميًا واجتماعيًا وانتهاج نهج غربي خالص[1].

وهنا كان دور الأمة العربية قد تجدّد، لتحمل لواء الإسلام والإصلاح الإسلامي وأن تقاوم الغزو الغربي العنيف الذي يعمل على محو مقوّماتها الأساسية. ولقد كانت اليقظة في قلب الأمّة قد اندلع بريقها فعلًا في منتصف القرن الثامن عشر، وحيث خبت شعلة القيادة الإسلامية العثمانية[2] بأثر من دعوة التوحيد من قلب الجزيرة العربية، وتبعتها دعوات من الأزهر في مصر ومن اليمن والسودان والمغرب العربي، واتّقدت من جديد شعلة التجديد والإصلاح قبل وصول الحملة الفرنسية بأكثر من ستين عامًا، وكان ذلك مع امتداده إيذانًا بأن تحمل الأمّة العربية من جديد لواء حركة التجديد والإصلاح والبعث الإسلامي في مختلف مجالاته، وقد كان على هذه الحركة أن تجدّد مفاهيم المسلمين وتنفض عنهم غبار الجمود والتقليد[3]، وأن تقاوم في الوقت نفسه قوى النفوذ الغربي الزاحف سياسيًا واجتماعيًا وثقافيًا، وهي مهمّة شاقة اضطلعت بها الأمة العربية، وشاركتها فيها حركات إسلامية متعدّدة في الهند وأندونيسيا، غير أنّه كان للأمة العربية أثرها الواضح في تأصيل حركة اليقظة ودفعها إلى الأمام في المغرب العربي وفي أفريقيا وفي مختلف أنحاء عالم الإسلام، وذلك عبر المدارس الفكرية والتيارات الدينية التي انتشرت في بلاد مثل مصر واليمن والسودان، وكان من أبرزها مثلًا مدرسة المنار وجماعة أنصار السنّة المحمدية[4].

ومن عجب أن الاستعمار حين زحف بنفوذه السياسي والثقافي والعسكري إلى العالم الإسلامي لم يضغط بشدّة، ولم يركّز تركيزًا عنيفًا على أمّة بقدر ما ركز على الأمّة العربية، بحسبان أنّها حاملة المشعل وقائدة الدعوة للإسلام والحفاظ عليه. وقد تمثّلت حركة التحدّي والمقاومة في عدّة عوامل هامة أبرزها الطائفية والأقليات؛ فقد اهتمّ الاستعمار بخلق الخلافات بين أتباع البلد الواحد وإثارة الخصومات القديمة بينهم، هادفًا من ذلك إلى خلق الطائفة وتكريسها وإنشاب الصراع بين الفرق المختلفة. وكذلك خلق ولاءً خاصًا له مرتبطًا بالأقليّات إذا كانت غير مسلمة، فهو قد والى

(1) يقظة العرب، جورج أنطونيوس، ص149.
(2) العرب والترك، محمد جميل بيهم، ص197.
(3) الدرعية، عبد الله بن محمد خميس، ص331.
(4) مقدمات العلوم والمناهج، أنور الجندي، 3/ 11، 12.

الأقليّات المسيحية في لبنان ومصر، بينما والى الأغلبية الهندوكية في الهند، وللمشكلة الطائفية قصّة طويلة اتّكأ عليها الاستعمار وجعلها عاملًا من العوامل الهامة في تنفيذ سياسته، كما جعل منها وسيلة للقضاء على القيم الأساسية التي يقوم عليها المجتمع الإسلامي. «والمشكلة الطائفية لم تنفصل في أي مرحلة من مراحلها عن الاستعمار، فهو الذي غذاها إن لم يكن خلقها، وهو الذي اتّخذ منها أداة سياسية يدعم بها وجوده». والمعروف أنّ أهل الذمة والأقليات في عصور التاريخ الإسلامي المختلفة كانوا يعيشون في ظل نظام سمح يوفّر لهم الأمن والسلام، ويكفل لهم حرية ممارسة شعائرهم الدينية، ويضمن لهم مكانًا عادلًا في مختلف مجالات المجتمع[1]. غير أنّ النفوذ الاستعماري قد عمل، منذ اللحظة الأولى لوجوده، إلى دعم الطائفية وتغذيتها وشهرها كسلاح في وجه المجتمعات المختلفة، وجعلها أداته، كوسيلة من وسائل دعم بقائه على أساس التفرقة الدائمة، وفي ظل هذه الدعوة «فتح الاستعمار الباب للتبشير والإرساليات والمدارس الأجنبية، كما سهّل استيراد أقليّات أخرى دينية غربية، كالأرمن والأشوريين والنساطرة في المشرق والمالطيين والقبارصة واليونانيين والهنود، بالإضافة إلى جاليات الاستعمار نفسها»[2]. وقد عرف منذ عهد بعيد أنّ الاستعمار الفرنسي يحتضن الموارنة، وأنّ الاستعمار البريطاني يحتضن الدروز، وكانت روسيا تحتضن الكنيسة الأرثوذكسية، أما أمريكا فهي ربّة الكنيسة البروتستانتية، وأنّ صراع الإرساليات الأمريكية والفرنسية كان بالغ العنف على الأرض العربية في الشام ومصر، وكانت له آثاره الخطيرة في تنشئة جيل جديد أعدّه الاستعمار لكي يتولّى حمل لواء القيادة السياسية في أغلب أجزاء العالم العربي[3].

وقد كان للتبشير دوره في تمزيق وحدة الأمّة والدولة كما حدث في السودان، حيث قصد به «تعميق الهوة بين الجنوب والشمال» وصولًا إلى الفصل السياسي بينهما[4].

وكذلك جرت المحاولات لتقسيم الشام إلى سوريا ولبنان وفلسطين والأردن،

---

(1) عالم الإسلام، حسين مؤنس، ص369.
(2) عبد الله جاك منو وخروج الفرنسيين من مصر، محمد فؤاد شكري، ص573.
(3) الإسلام والغرب والمستقبل، أرنولد توينبي، ص81.
(4) السودان عبر القرون، مكي شبيكة، ص446؛ وانظر تاريخ الدولة الإسلامية السودانية، عبد الرحمن زكي، ص217.

وتقسيم سوريا إلى دولة علوية شيعية ودولة للدروز، وتحويل لبنان الصغير إلى لبنان الكبير على نحو روعي فيه حشد أكبر أقليّة مسيحية ممكنة في رقعة واحدة وإقامة مشروعات سوريا الكبرى والهلال الخصيب. وكذلك الدعوة إلى إقامة كيان للبربر في المغرب، وإيجاد عناصر الخلاف بين المسلمين والنصارى في مصر، ثمّ بين الشيعة والسنة في العراق وسوريا، وتمزيق وحدة وادي النيل بين مصر والسودان، إلى عشرات المحاولات الخطيرة منذ جرى تمزيق الوحدة الإسلامية الجامعة للعرب والترك إلى تقسيم العرب أنفسهم إلى دول، وتقسيم الدول إلى أحزاب وفرق ومذاهب. وفي خلال مرحلة الاحتلال البريطاني والفرنسي للعالم العربي، تضخّمت هذه الفروق المذهبية والطوائف والأقليّات ودعمت، حيث حرص الاستعمار على الإبقاء على الكيانات القبلية والطائفية حتّى لا تنصهر الأمّة العربية في وحدة واحدة[1].

هذا وقد كان للنفوذ الاستعماري في العالم العربي خلال فترة ما بين الحربين «مرحلة الاحتلال» أبعد الأثر في إقامة البناء السياسي العربي على التقليد الغربي الذي أثبت عدم قدرته على التجاوب مع النفس العربية[2]. وقد قام في خلال فترة ما بين الحربين حكّام كانوا أولياء للمستعمرين، ولذلك حالوا دون قيام تربية إسلامية أو بناء ثقافي مؤصّل يستمدّ مفاهيمه من الفكر الإسلامي. وسمح في هذه المرحلة للنفوذ الأجنبي أن يسيطر على برامج التعليم وأن يفصلها عن أرضيّتها العربية الإسلامية[3]، وأن يؤكّد أنّ اللغة الأجنبية (الإنجليزية والفرنسية) مصدر التفوّق في مجال العمل في المعارف والدوائر المختلفة، وبذلك تأخّرت اللغة العربية عن أن تشقّ طريقها وتنمو، كما تخلّف التاريخ العربي الإسلامي وتخلّفت فنون الثقافة العربية، حيث سيطرت دراسات الفكر الغربي وأبطاله وتاريخه وجغرافيته[4].

وفي جزء من الوطن العربي كالجزائر، قضي نهائيًا على اللغة العربية لولا ما استنقذته حركة جمعية العلماء التي قام بها الإمام عبد الحميد بن باديس، كذلك كان للبعثات التبشيرية والصحف الكبرى التي يسيطر عليها النفوذ الاستعماري أثرها في خلق مفاهيم جديدة للفكر العربي منفصلة أو متعارضة مع القيم الأساسية الإسلامية، ولذلك

---

(1) الحركة الفكرية في مصر، عبد الحميد حمزة، ص23.
(2) يقظة العرب، جورج أنطونيوس، ص131.
(3) أخطار التوسع الإسرائيلي في البلاد العربية، محمود شيت خطاب، ص183.
(4) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص225.

فقد انتفضت في العالم العربي القوى الوطنية، فكوّنت جمعيات إسلامية في مقدّمتها جميعة الشبان والإخوان التي نشأت في مصر في مواجهة تحدّيات أعمال التبشير الخطيرة التي استفحلت في مصر والسودان خلال الثلاثينات، وكان من أبرز ما استهدفته هذه الحركة «تصحيح مفاهيم الإسلام في مجال الاجتماع والسياسة والاقتصاد»، وقد كان لهذا النفوذ الثقافي الشعبي أثره البعيد في دوائر الجامعات والمدارس، وكان صوتها المسموع عن طريق صحفها ومجلّاتها وعلى منابر البرلمان[1].

وقد كان للأحزاب السياسية التي ظهرت في العالم العربي أثرها في تأكيد مفاهيم الاستعمار على الصعيد الاجتماعي على الرغم من عملها السياسي الظاهر في مواجهة الاحتلال والدعوة إلى الاستقلال[2]، ويبدو ثلاثة رجال من كبار الزعماء في مصر والعراق كتوابع للفكر الغربي في تأكيد مفاهيمه من خلف الحركة الوطنية السياسية وهم: لطفي السيد وسعد زغلول ونوري السعيد[3]. قاومت الأمة العربية النفوذ الأجنبي والغزو الاستعماري الذي هاجمها في أشدّ فترات حياتها ضعفًا وتفكّكًا، قاومته بالسلاح والقتال، ولم يحقّق الاستعمار وجوده إلّا بالخديعة والتآمر، وفي مصر والجزائر، وهما في أوّل الدول المحتلّة، قامت ثورة عبد القادر وثورة عرابي، وقد وضعت الحرب العالمية الأولى خاتمة هذا الزحف حيث سيطر النفوذ الاستعماري على مختلف أجزاء العالم العربي بالاحتلال العسكري، فيما عدا أجزاء من الجزيرة العربية[4].

وفي خلال ما بين الحربين، التهب العالم العربي كلّه بالثورات وأعمال المقاومة التي لم تتوقّف في ثورات مصر والسودان والعراق وسوريا وفلسطين، وقد جرت في هذه الفترة مفاوضات متعدّدة هدفها توقيع معاهدات عسكرية تعترف فيها هذه الأقطار بالاحتلال الذي كان موجودًا فعلًا، ومسيطرًا على كل القدرات، ونافذ المفعول في توجيه الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في البلاد العربية. وإذا كان الاستعمار الغربي قد خدع الأمة العربية حين أعطاها وعوده إبّان الحرب العالمية الأولى

---

(1) حزب البعث العربي الاشتراكي، شبلي العيسمي، 2/ 124.
(2) تطوّر المفهوم القومي عند العرب، أنيس صايغ، ص8، 10.
(3) تاريخ الحركة الوطنية في مصر، محمد عبد الرحمن برج، 1/ 465.
(4) انظر محاضرات ومناقشات الملتقى التاسع للفكر الإسلامي، تلمسان، الجزائر، يوليو 1975م، المجلد الأول، ص65، 66، ومحاضرات الملتقى العاشر، عنابه، يوليو 1976م، المجلد الأول، ص264.

بإقامة دولة عربية[1]، وحين فرّق هذه الأمة العربية إلى دول متعدّدة جعل لكلّ منها نظامها الخاص وحدودها الخاصة، وحال دون التقائها في وحدة، فإنّ الجذور العميقة لفكر الإسلامي والثقافة العربية، كانت جميعها من العوامل الهامة التي حقّقت الالتقاء والتقارب بين الشعوب، بينما ظلّت الحكومات خاضعة للنفوذ الأجنبي الذي كان يفرض عليها القيود السياسية وغيرها[2].

وإذا كان سقوط الخلافة (1924) قد عدّ من أخطر العوامل التي واجهت العالم الإسلامي، والتي عمّقت فيه عوامل الإقليمية والتمزّق والانفصال العربي والإسلامي جميعًا، فإنّ «فريضة الحج» التي حتمت على المسلمين الالتقاء في مكة وعرفات خلال موسم سنوي محدّد، قد جدّدت الصلة بين المسلمين، فضلًا عن استمرار استقبال الأزهر وجامع الزيتونة وغيرهما لعديد من شباب العالم الإسلامي، ممّا جعل الدعوة إلى الوحدة الإسلامية والرابطة الإسلامية والجامعة الإسلامية لا يتوقّف النظر فيها، وإن لم تكن بعد ميسورة للعوامل الاستعمارية الضاغطة. وكان قيام النهضة العربية التي ترتّبت على قيام دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب عاملًا هامًّا في هذا الصدد، فضلاً عن الجماعات الإسلامية المتعدّدة التي قامت في أجزاء مختلفة من العالم العربي، وخاصة جمعية العلماء في الجزائر[3]، والحركة السلفية في المغرب التي تحوّلت إلى مجال العمل الوطني السياسي. وفي هذه الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، استطاعت الأقطار المغربية بعد كفاح شاق أن تحقّق استقلالها وأن تقوم في ليبيا والمغرب حكومات وطنية، وكان لثورة الجزائر العتيدة الخصبة أثرها البعيد في دعم القيم الإسلامية الأساسية في المقاومة والجهاد ضد المغتصب، وفي تأكيد الطابع العربي الإسلامي الذي لا يسقط أمام الزحف الاستعماري الغربي. ولئن استطاع هذا النفوذ أن يقضيَ على اللغة العربية، فقد عجز أن يقضيَ على الإسلام. ولم يعد هناك من خطر واضح المواجهة إلّا الاحتلال الصهيوني لفلسطين ونتائجه وآثاره المستمرّة التي كانت تزداد على الأيام قوة بعد الحرب العالمية الأولى عندما أعلن وعد بلفور، وبعد الحرب العالمية الثانية حيث قامت إسرائيل في قلب الوطن العربي[4].

---

(1) لمزيد من التفصيل يمكن مراجعة الوثائق السياسية الرئيسية، جامعة الدول العربية، الإدارة الثقافية، 2/ 325.

(2) بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته، سعيد عبد الفتاح عاشور، ص65.

(3) مقدمات العلوم والمناهج، أنور الجندي، 3/ 196.

(4) الدولة والدين في المجتمع الإسرائيلي، أسعد زروق، ص83.

ولا شكّ، كان للاحتلال الصهيوني أثر بعيد وعميق ومخالف لأثر الاستعمار الفرنسي والبريطاني في البلاد العربية، فقد كان الاحتلال الإسرائيلي راميًا إلى الإقامة والتوسّع، مستقدمًا الملايين من اليهود من أنحاء العالم، وهو احتلال له طابع مخالف للاستعمار الغربي الذي كان يقوم على أساس المعاهدات العسكرية ولا يفرض نفوذه بالإقامة وطرد أهالي البلاد الأصليين طردًا نهائيًا[1]. ولا شكّ، كانت الأزمة الإسرائيلية من أخطر العوامل التي تواجه العالم الإسلامي والأمة العربية على مختلف المستويات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وكان لها أثر ودويّ أيقظ النفس العربية الغافلة وحرّكها في مواجهة خطر طامع يمكن أن يتمدّد ويتّسع نطاقه فيقضي على العروبة والإسلام جميعًا، ويفرض في الأرض العربية والعالم الإسلامي قوّة أشدّ خطرًا من الاستعمار الغربي نفسه[2]. ومن هنا، إنّ الآثار التي ترتّبت على قيام إسرائيل في قلب الأمة العربية كانت بعيدة المدى، وإذا كانت الأمة العربية قد استطاعت بعد الحرب العالمية الثانية أن تخطوَ خطوات واسعة إلى التحرّر من النفوذ الأجنبي وبناء قوّتها الذاتية الداخلية وتحقيق قدر كبير من التقدّم العلمي والثقافي والاجتماعي، خاصة بعد ظهور الدور الرئيس للمملكة العربية السعودية في السياسة الدولية، وبروز شخصيتها السياسية كقوّة سياسية مستقلّة، فإنّ النفوذ الاستعماري الذي سحب القوات العسكرية ومظاهر نفوذه قد اختفى الآن من وراء الاقتصاد والثقافة[3]. وعن طريق الاقتصاد، ما تزال معظم موارد الأمة العربية تحت سيطرة النفوذ الأجنبي. أمّا من الناحية الثقافية، فإنّ النفوذ الاستعماري قد وجد في هذا المجال سلاحًا خطيرًا يقاوم به الانتماء العربي إلى الفكر الإسلامي والقرآن والإسلام واللغة العربية والقيم الأساسية التي أقام بناءه الفكري عليها. وقد اتّخذ النفوذ الاستعماري من التبشير والتغريب والشعوبية والغزو الثقافي وسائل جديدة خطيرة خفيّة في سبيل نقض هذه الروابط الأساسية بين الأمة العربية وتراثها الفكري، وإثارة شبهات متعدّدة ومتّصلة حول هذا الفكر الإسلامي العربي، فضلًا عن تأريث الخلافات بين المذاهب والملل مع فرض تيارات فكرية غربية متعددة «وجودية وماركسية ورأسمالية»[4]، بحيث تظلّ الثقافة العربية مضطربة تعيش في متاهات وصراعات لا تنتهي، وبحيث لا تجد ذاتها ولا طوابعها ولا مزاجها النفسي

---

(1) الصهيونية في التاريخ، صابر طعيمة، ص285.
(2) الصهيونية واجهة المطامع اليهودية، أنور الجندي، 3/ 320.
(3) السياسة الخارجية السعودية، عبد الله سعود القباع، ص292.
(4) العرب والعالم، علي الدين هلال وآخرون، ص162.

الأصيل، وتنتهي إلى دوامة «الأمية» التي تقضي على شخصيتها وكيانها جميعًا. وهذا الغزو هو أخطر جوانب النفوذ الاستعماري في العصر الحديث وأشدّه حاجة إلى التنبّه والاهتمام. ويضاف إلى هذا التحدي معضلة أخرى سياسية هي:

محاولة تصوير الإسلام على أنه «دين» فحسب، والإغضاء على دوره كنظام مجتمع ومنهج حياة، ومحاولة وصفه بالروحية، وبأنه علاقة بين الإنسان والله، وذلك لإقصائه عن مكان الحركة في المجالات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية[1]. وهذا المفهوم في حقيقته مفهوم أوروبي أو غربي خالص، وهو أبرز معالم الخلاف بين الفكر الإسلامي وبين الفكر الغربي، ويترتّب على هذا الفهم القاصر كثير من النتائج التي تعزل الإسلام ثقافة ومنهج حياة عن التربية والمدرسة والمجتمع، كما يؤثّر هذا الفهم الخاطئ في كثير من القضايا الهامة كقضية الشريعة والقانون والربا والاقتصاد والدين والمجتمع والتربية والأخلاق والعلم والدين والعروبة والإسلام. وحقيقة الأمر أنّ الإسلام ثقافة شاملة كاملة متّصلة تربط أجزاء الفكر الإسلامي في وحدة كاملة ومركب جامع، وحيث تقع السياسة والاجتماع والاقتصاد منه مكان الأجزاء من الكلّ أو العناصر من المركب. لقد فصل الغربيون بين الدين والدولة وبين الدين والمجتمع لعوامل كثيرة مختلفة أهمها: الدين إنّما جاء من خارج مجتمعهم فكان دخيلًا عليهم، ولم يكن عنصرًا أساسيًا في تكوين جذور فكرهم الوثني والأفريقي. وثانيًا: لأنّ الدين توقّف عندهم وجمد في مواجهة حركة اليقظة ولم يتجاوب مع تقدّم العلوم وحال دون نمّوها، فضلًا عن أثره كمؤسّسة في تأكيد الظلم وسلطة الكهنة والأمراء. أمّا الإسلام فقد كان مصدر الدعوة إلى العلم والحضارة، ومن خلال مفاهيم القرآن بنى المسلمون «المنهج العلمي التجريبي»[2] أساس الحضارة الحديثة، وكان الإسلام وما يزال بمفاهيمه المرنة الحيّة، قادرًا على التجاوب مع الحضارات والأمم والبيئات المختلفة، والفكر الإسلامي في أساسه الطبيعي يشتمل على عنصر الدين مرتبطًا ومركّبًا مع مختلف عناصر الاجتماع والاقتصاد والسياسة والتربية، ولذلك فإنّ محاولة فصله عن المجتمع هي محاولة عقيمة، فضلًا عن أنّ الإسلام ليس دينًا لاهوتيًا وإنّما هو دين ومجتمع وحضارة. وما تزال الأمّة العربية هي النواة الأساسية للإسلام[3] وهي القطب المغناطيسي للمؤمنين، وإذا وصف

---

(1) انظر في ذلك نموذجًا لنظرة نقدية تشكيكية في قراءة نقدية لتاريخ الدعوة الإسلامية، عبد الهادي عبد الرحمن، ص63 ـ 65.

(2) مناهج البحث العلمي عند المسلمين، جلال موسى، ص283.

(3) المذهب السياسي في الإسلام، محمد عطا المتوكل، ص118.

بأنّه قلب فإنّه أيضًا رأس مؤثرة، وذلك على حد تعبير أحد الباحثين الذي يرى أن الإسلام يختلف في تاريخه وتوسّعه عن بعض الأديان، حيث أنّ معظم الأديان قد صدرت في موطن ثم هاجرت منه وهجرته كليًّا أو تقريبًا حيث انتشرت خارجه كالبوذية بالنسبة إلى الهند واليهودية والمسيحية بالنسبة إلى فلسطين، ولكنّ الإسلام وحده ينفرد أو يمتاز بأنّه رغم أن انتشاره الأكبر يقع اليوم خارج وطنه الأصلي فما زال وطنه الأصلي هو أخصب حقوله[1].

العلمانية في العالم الإسلامي مخطّط غربي

في فكر العلمانيّين العرب نزعات استعلاء فاسد قوامه فيما يدّعون العلمية والموضوعية والتجرّد في الحكم في الأشياء، وهم للأسف بغير ما أساس موضوعي عندهم يتّهمون مَن عداهم بالتعميم أو السطحية، ومن هنا فإنّهم ينزعجون كثيرًا إذا قيل لهم إنّ ما تذهبون إليه من دعوتكم أمّة الإسلام إلى معتقد إلحادي إنّما أنتم صفوف متقدّمة لأعداء الإسلام من صليبين وماديّين وغيرهم.

والحقيقة التي لا جدال فيها والتي يصدمهم بها تاريخ المسلمين القريب والمعاصر، أنّهم بدعوتهم أمة الإسلام للفصل بين الدين والدولة كانوا عملاء، علموا بذلك أم لم يعلموا، للصليبية واليهودية العالمية والمادية والإلحادية على السواء.

وكانت البداية عندما استهدف الفكر العلماني، بدعم من الصليبية واليهودية في الداخل والخارج، إسقاط الخلافة الإسلامية التي كانت تقف كالجبل الأشمّ في مواجهة تنفيذ مشاريع التنصير وزرع الكيانات الغربية في بلاد الإسلام. وقد أراد الله أن تكون ذروة المواجهة وعمليّات التخطيط لإسقاط الخلافة إبّان الفترة التي كان يحكم فيها الرجل المسلم السلطان عبد الحميد الثاني، الذي وصل إلى السلطة في أغسطس 1876م، بعد أن تمكّن مدحت باشا اليهودي الماسوني من إدارة عملية عزل السلطان عبد العزيز وقتله، وعزل السلطان مراد الخامس وتنصيب أخيه عبد الحميد بعد أن تعهّد بالتصديق على الدستور[2]، وحين تسلّم السلطة أدرك أنّ مدحت ميّال للاستبداد، وأنّ دعوته إلى الحرية خادعة مضلّلة، وأنّه يطالب بالحرية لنفسه ولبني قومه من اليهود

---

(1) لماذا ظهر الإسلام في جزيرة العرب، أحمد موسى سالم، ص323، وكذلك كتابه العقل العربي ومنهج التفكير.

(2) تركيا بين خيارين، باسيل دقاق، ص16.

وعبيدهم من النصارى ويمنعها عن الآخرين[1]. لذا امتنع السلطان عن مجاراة مدحت باشا في الاستخذاء للغرب، كما لم يطق أن يرى نفوذه وطغيانه بعد أن رآه يعزل السلطان عبد العزيز ويدبّر مؤامرة قتله ثم يعزل السلطان مراد بعد ثلاثة شهور من تنصيبه[2]، وأقدم على عزله في فبراير 1877م ونفيه إلى أوروبا، ثمّ سمح له بالعودة وعيّنه واليًا على سوريا، وأخيرًا أمر بإلقاء القبض عليه وتقديمه للمحاكمة على جريمة قتل السلطان عبد العزيز، وتمّ الحكم بإعدامه، لكن السلطان خفّف الحكم ونفاه إلى الطائف[3] حيث مات مخنوقًا.

يقول السلطان عبد الحميد الثاني رحمه الله في يومياته:

وفي تاريخ تركيا الطويل لم يرد عن شخص بأنّه ضحّى باستقلال تركيا ونادى بوصاية وانتداب استعماري غربي على الشعب التركي سوى مدحت باشا الذي أسمته صحافة الغرب بأبي الحرية، وشخص يهودي آخر من بعده هو يالمان صاحب جريدة «وطن» الناطقة باسم الاستعمار والجالية اليهودية في تركيا[4].

ثم حدث في عام 1901 ـ 1902 أن قام ثيودور هرتزل بزيارة لعاصمة الخلافة على أمل شراء ضمير السلطان وتوريطه في خيانة إسلامية، وكان ردّ السلطان عبد الحميد:

«إنّ أرض وطننا لا تباع بالدراهم، إن بلادنا التي حصلنا على كلّ شبر منها ببذل دماء أجدادنا لا يمكن أن نفرّط بشبر منها دون أن نبذل أكثر ممّا بذلوا من دماء في سبيلها»[5]، ونهض اليهود وحلفاؤهم من الصليبيين للإطاحة بالسلطان والقضاء على الخلافة، واستخدموا الحركة الماسونية ويهود الدونمة، وهم يهود تظاهروا بالإسلام بعد وصولهم من إسبانيا[6].

ولقد نجح يهود الدونمة هؤلاء بمساعدة محافل الماسون في تكوين جمعية تركيا

---

(1) مذكرات السلطان عبد الحميد، عبد الحميد الثاني، ص113.
(2) المصدر نفسه، ص16.
(3) مذكرات مدحت باشا، مدحت باشا، ص29، 66.
(4) عبد الحميد ومعارضوه، محمد رائف أوغان، ص21.
(5) أسرار الماسونية، جواد رفعت أتلخان، ص124.
(6) العرب والترك، محمد جميل بيهم، ص197.

الفتاة التي كان مدحت باشا أوّل مؤسّسيها، وتفرّع عنها حزب أو جمعية الاتّحاد والتّرقي التي حملت شعار الحرية والإخاء والمساواة والعدالة الذي نقلته ـ باريس والثورة الفرنسية[1]، وتلقى رئيسها إبراهيم تيمو، وهو يهودي ألباني، دروس التنظيم في محافل الماسون بإيطاليا، ثم شرع في تأسيس الجمعية لتكون ف ـ . بعد الأداة التي استخدمها اليهود في الانقلاب على السلطان عبد الحميد الثاني سنة 1908م ونقل السلطة إلى أيدي يهود الدونمة وعبيدهم البسطاء من الأتراك المسلمين[2]. وقامت تنظيماتها على غرار تنظيمات جمعية الفحامين (الكاربوناري) الإيطالية، التي شكّلها الماسون في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، وتركّز نشاط الجمعية في سالونيك حيث تكثر محافل الماسون التي يديرها يهود الدونمة وغيرهم من اليهود الذين ظلّوا على يهوديّتهم[3].

والملفت للنظر أنّه في ظلّ السماحة التي وفّرت جوًّا من الحرية الاجتماعية لكلّ العناصر المنضوية تحت لواء الدولة العثمانية، اغتنم اليهود وعناصر الإلحاد الأخرى هذا المناخ وعملوا في بيوتهم وأنديتهم على إسقاط الدين من مكانه في قيادة الدولة، واحتمت كلّ القوى العاملة في ميدان إسقاط الخلافة تحت مكر اليهود وخداعهم، حتّى إنّهم كانوا يجتمعون في بيوت اليهود من دون خوف أو خطر[4].

ومن الجمعيات الأخرى التي أوجدها اليهود في الدولة العثمانية لتسهيل القضاء على الخلافة طريقة صوفية اسمها «البكتاشية» وهي في ظاهرها طريقة صوفية، أمّا في حقيقتها فهي فرقة باطنية تسير حسب خطط اليهودية العالمية لهدم الإسلام، وكانت مرتبطة بالماسونية في فرنسا، وكان لها أثر بعيد في زعزعة حكم السلطان عبد الحميد الثاني وفي خلق المتاعب له حين كانت تحاول السيطرة على الحكم في ألبانيا[5].

كذلك أثاروا النعرات الإقليمية والدعوات القومية المغرضة لتسهيل الوصول إلى هذا الهدف أيضًا، ومن هذه الدعوات: الدعوة إلى القومية الطورانية وما تبعها بعد انقلاب الاتحاد والترقي من سياسة التتريك للتفريق بين العرب والترك، وكذلك الدعوة

---

(1) **تركيا الفتاة**، أرنست رامزور، ص41، 49.
(2) المرجع نفسه، ص50.
(3) المرجع نفسه، ص123.
(4) **مصطفى كمال الذئب الأغبر**، أرمسترونغ، ص29.
(5) المرجع نفسه، أرنست رامزور، ص130.

المغرضة للقومية العربية التي جاءت صدى للدعوات القومية في أوروبا، والتي استغلّ اليهود بعض مفكّري العرب وأكثرهم من النصارى الذين لم يروا إلّا فساد حكومة الخلافة وظلمها، فأبرزوا المساوئ على نطاق واسع، ودعوا إلى القومية العربية بأساليب بعث الشكّ في أولئك الدعاة الذين نادوا بتحرير العرب وفصلهم عن الخلافة مقلّدين النزعات القومية التي اجتاحت دول أوروبا في القرن التاسع عشر. ويعترف مؤرّخو العرب[1] من النصارى بأنّ الرواد الأوائل للحركة القومية كانوا من النصارى، وأنهم تعاونوا مع الماسونية الأوروبية وفروعها ومحافلها في المشرق العربي[2].

وللتدليل على أنّ رواد العلمانية ومذاهب الإلحاد الأخرى في البلاد الإسلامية، كانوا وما يزال معظمهم لليوم من النصارى العرب، ما قاله الكاردينال برتولي للبابا في روما: «إنّ النصرانية في الشرق هي التي زرعت الحركات الثورية ودعوات التغيير، وإنّ أسماء: أنطون سعادة، ميشيل عفلق، جورج حبش ـ عميل إسرائيلي ـ قد تفسّر لك ما أعنيه (ويجب أن يذكر في هذه المناسبة: قسطنطين زريق، فرج الله الحلو، جورج حاوي...)»[3].

وبتضافر العوامل والرجال التي تجمّعت على حرب الإسلام، تمكّنت القوى المتآمرة على الإسلام من إعداد الخطط والبرامج التي أعانت على إسقاط الخليفة عبد الحميد الثاني بهدف القضاء على الخلافة الإسلامية التي كانت أكبر وأعظم عائق في وجه اليهود وعدم تمكينهم من أرض فلسطين.

وبالفعل تمكّنت القوى اليهودية والصليبية عبر محافل الماسون من إسقاط الخليفة، وهذه المأساة الإسلامية يسجلها تاريخ الماسون بنوع من الاعتزاز والثقة بالنفس[4].

وكان شيئًا ممكنًا بعد ذلك أن تمكّن مصطفى كمال من إسقاط الخلافة بعد أن عاونته ووفّرت له المنظّمات اليهودية والعلمانية كلّ أسباب نجاحه، حيث توسّط له بعض أعوانه من القيادات اليهودية للمنظمات الماسونية للحصول على إجازة أربعة أشهر

---

(1) **مصطفى كمال المثل الأعلى**، داجوبرت فون ميكوش، ص330.

(2) **يقظة العرب**، جورج أنطونيوس، ص149.

(3) **مجلة الأمان البيروتية** (9/ 2/ 1979م)، نقلًا عن **فصل الدين عن الدولة**، إسماعيل الكيلاني، ص14.

(4) **تركيا الفتاة**، أرنست رامزور، ص120.

ليتفرّغ للعمل الجاد في تنظيم القوى والتيّارات التي ستقود الفتن من الماسون ويهود الدونمة، وقد عاونته قوى عديدة للانتقال إلى سالونيك عام 1907م حيث يكون قريبًا من منطقة الفتن والأحداث التي وقعت في مكدونية[1]، وهي الأحداث التي مهّدت عندما وقع انقلاب يوليو عام 1908م، هذا الانقلاب الذي تمكنّت فيه القوات الثائرة من تجريد السلطان من سلطانه، وحققت أهدافها، ولئن لم يكن مصطفى كمال أتاتورك على رأس القوّات التي حاصرت قصر السلطان، ولم يكن الرئيس المباشر لجمعية «الاتحاد والترقّي» التي قادت الثورة[2]، إلّا أنّ دوره كان كأحد القيادات المدبرة وكواحد من منظّمي العمل الماسوني السرّي الذي كفل للثورة كلّ مقومات نجاحها، فإذا ما أضفنا إلى هذه العوامل دوره الرئيسي في قيادة الهجوم على القسطنطينية ضدّ الثورة التي قام بها أنصار الخليفة عام 1909م، لاتّضح تمامًا دور القوى المعادية للإسلام في إعداد القيادات ومعاونتها في تحقيق أهدافها ضدّ الإسلام[3].

ولقد كتبت مجلة المنار في عددها الأوّل عام 1329هـ قائلة:

«كان السلطان عبد الحميد الثاني عدوًّا للجمعية الماسونية لاعتقاده أنها جمعية سرية تسعى لإزالة السلطة الدينية من حكومات الأرض، وهو يفتخر بالخلافة الإسلامية ويحرص عليها. وقد تنفّس الزمان للماسون بعد الانقلاب الذي كانت لهم فيه أصابع معروفة، فأسّسوا شرقًا عثمانيًّا أستاذه الأعظم طلعت بك ناظر الداخلية وأركانه زعماء جمعية الاتحاد والترقّي وأنصارها من اليهود وغيرهم من الذين كانوا الزعماء الحقيقيين للماسون، والذين عملوا على أن يكون رجال الحكم من العناصر غير المتديّنة ممّن وثبوا على أنقاض الخلافة، وعملوا على زعزعة أركانها، وساهموا بشكل مباشر في نهايتها، مخطّطين وعاملين على أن يكون ضبّاط الجيش في موقع القيادة من دعاة الفصل بين الدين والدولة لتقريب يوم إسقاط الخلافة»[4].

وممّا يلفت النظر بالأسى والحسرة أنّ الذي ترأس الوفد الذي قدّم للسلطان عبد الحميد وثيقة عزله، هذا العزل الذي كان بمثابة إعلان قرار إسقاط الخلافة الإسلامية من الناحية الفعلية، اليهودي الماسوني الذي كان من بين الرجال الذين

---

(1) **تركيا الفتاة**، أرنست رامزور، ص 120.
(2) **مجلة الوعي الإسلامي**، الكويت، عدد (نوفمبر 1965م)، ص66.
(3) المرجع نفسه، أرنست رامزور، ص121، 123؛ **مصطفى كمال الذئب الأغبر**، أرمسترونغ، ص35.
(4) **فصل الدين عن الدولة**، إسماعيل الكيلاني، ص 229.

مارسوا ضغطًا على السلطان عبد الحميد برفقة ثيودور هرتزل عندما حاولت الحركة الصهيونية شراءه بالمال لإعطائهم أرض فلسطين، وكان هذا اليهودي هو «قره صو»[1].

وعندما وثبت القوى الماسونية والعلمانية والصليبية على السلطان، حدث أنّه بدلًا من أن يرى الناس تطبيقًا صادقًا لشعارات الحرية والعدالة والمساواة، أخذوا يواجهون ظلمًا وعبودية واستبدادًا أضعاف ما كان يؤخذ على العهد الحميدي، ثمّ ضاعت ليبيا واحتلّتها إيطاليا تحت سمع جمعية الاتحاد والترقّي وبصرها، ثم ضاع المغرب، ولم تحرّك الجمعية ساكنًا وكأنّها جاءت لتمزيق الأمبراطورية والقضاء على معاقل الإسلام معقلًا معقلًا بعد أن كانت تملأ الدنيا صراخًا عن الحريات الضائعة في الدولة العثمانية وعن الاستبداد الحميدي والظلم والقسوة[2].

واستمرّ أصحاب المصلحة في التخطيط لتمزيق الدولة حتى يسهل اقتسام ممتلكاتها، وبالتالي تحقيق حلم اليهود بإقامة دولتهم في فلسطين. واندلعت الحرب العالمية الأولى سنة 1914، وقرّر اليهود أنه «لا يمكن الاستفادة من تركيا إلّا إذا تغيّرت حالتها السياسية بدخولها في حرب أو وقوعها في مشاكل دولية، واعتقدوا أنّه لا بدّ من كسب عطف الحكومة الإنكليزية على المسألة الصهيونية»[3]. وزجّوا بالدولة العثمانية التي لا ناقة لها ولا جمل في هذه الحرب، وذاقت مرارة الهزيمة ودخلت القوات اليونانية أرضها، وبدأت القوى الماسونية السرية تتحرّك فدبّرت انتصار مصطفى كمال على الجيش اليوناني الذي تغلغل في الأناضول واحتلّ أزمير، لأنّه الجواد الرابح الذي يراهنون عليه ليحقّق لهم هدم الخلافة وفرط عقد الدولة...

وحالما استتبّ له الأمر، شرع ينفّذ الخطة الجهنمية التي رسمت له لمحاربة الإسلام وهدم الخلافة، فأعلن في أوّل نوفمبر 1922 إلغاء السلطنة وأبقى الخلافة.

وفي 18 نوفمبر 1922 خلع وحيد الدين وبويع عبد المجيد.

---

(1) جهاد ناطق، عمر مفتي زاده، ص8.

(2) مدحت أبو الدستور وخالع السلاطين، قدري قلعجي، ص82.
وللتوسع في معرفة تكالب القوى الدولية الصليبية ضد السلطان عبد الحميد منذ أن تولّى أمر المسلمين راجع الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، عبد العزيز محمد الشناوي، 2/ 1065.

(3) جريدة فلسطين الصادرة في القدس يوم (24/ 8/ 1921م)، نقلًا عن فصل الدين عن الدولة، إسماعيل الكيلاني، ص230.

وفي أغسطس 1923 شكّل حزب الشعب الجمهوري وأغلب أقطابه من يهود الدونمة والماسون.

وفي 20 أكتوبر 1923 أعلن الجمهورية التركية، وأقدمت الجمعية الوطنية التركية التي شكّلها على انتخابه رئيسًا للجمهورية.

وفي 2 مارس 1924 ألغى الخلافة التي طالما كانت خنجرًا في صدر أعداء الإسلام وحصنًا منيعًا يحول دون تساقط أقطار الأمة الإسلامية واحدًا بعد الآخر(1).

وظهر على سطح الحوادث بشكل واضح ومكشوف عناصر معادية للإسلام وأهله، وكان عليهم تحقيق وتعميق الفكر والمعتقد والغاية التي خطط لها اليهود بفصل الدين عن الدولة، وكان من أبرز هذه القيادات في رواية جميل بيهم(2): رشدي آراسي الذي عيّن وزيرًا للخارجية على الرغم من كثرة ما كان يبديه من اعتزاز وفخر لانحداره من صلب أجداد يهود(3)، ويصفه الكاتب الإنجليزي أرمسترونج من موقع الإعجاب به فيقول عنه: «. . . قد كان بفطرته ثائرًا لا يحترم دينًا أو إنسانًا أو وضعًا من الأوضاع ولا يقدّس شيئًا على الإطلاق».

ثم يستطرد أرمسترونج ويقول عنه: وكان يجتمع كل ليلة بثلاثة أشخاص ينهون إليه ما عندهم من أنباء ويتلقّون الأوامر لإدارة دفّة الحكم، وهم: عصمت الذي اختصّ بشؤون الحكومة والجمعية الوطنية، وفوزي الذي اختصّ بشؤون الجيش، وظيا صفوت اليهودي الذي شغل منصب السكرتير العام لحزب الشعب الحاكم - العقل المفكّر والمدبّر للسياسة - ويصفه أرمسترونج قائلًا: «وهو يهودي قدير حاضر البديهة، كان يسرد على مسامعه أنباء اليوم الهامة وشؤون الحزب»(4).

ومن أمثال رشدي آراسي «عملت مجموعات كثيرة في خدمة مصطفى كمال أتاتورك، حتى توّج أهداف أعداء الإسلام بإسقاط الخلافة وإبعاد الدين عن الدولة. ولذا لا غرابة أن تمجّده القوى اليهودية عبر تنظيماتها المختلفة في العالم وأن ينبري للدفاع عمّا فعله بالإسلام كبار من أمثال أرنولد توينبي المؤرّخ البريطاني الذائع الصيت(5).

---

(1) الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، عبد العزيز محمد الشناوي، 2/ 1081.
(2) العرب والترك، محمد جميل بيهم، ص197.
(3) مصطفى كمال الذئب الأغبر، أرمسترونج، ص25، 212.
(4) المرجع نفسه، ص212.
(5) الإسلام والغرب والمستقبل، أرنولد توينبي.

ولا غرابة أيضًا أن تمجّده دائرة المعارف الماسونية وترى فيه: «الأخ العظيم الذي أفاد الأمة اليهودية طبعًا» حين أبطل السلطنة وألغى الخلافة وأبطل المحاكم الشرعية وألغى دين الدولة الإسلام وألغى وزارة الأوقاف؛ أليس هذا الإصلاح هو ما تبتغيه الماسونية في كلّ أمة ناهضة؟ فمن يماثل أتاتورك من رجالات الماسون سابقًا ولاحقًا؟[1].

ولذا حينما يقول المفكّرون المسلمون ودعاة الإسلام خصوم العلمانية إنّ اليهود والصليبية ورواد الفكر الإلحادي تجمّعوا ضدّ الإسلام في عصرنا، خاصة منذ مطلع القرن العشرين، لإسقاط الخلافة وفصل الدين عن الدولة لتحقيق الأهداف العلمانية التي تسقط الإسلام من دنيا المسلمين، لا يبالغون ولا يخطئون. ولننظر إلى المؤرخ المسلم محمّد عزة رحمه الله وهو يقول:

لقد رسم اليهود الخطة ونفّذها مصطفى كمال على الشكل التالي:

- ألغى الخلافة وفصل تركيا عن باقي أجزاء الدولة العثمانية فحطّم بذلك الأمبراطورية الإسلامية العظيمة.
- أعلن العلمانية وفصل الدين عن الدولة مقلّدًا بعض الدول الغربية التي تظاهرت بالعلمانية وأبطنت حرصها الشديد على الدين.
- اضطهد علماء المسلمين أبشع اضطهاد وقتل منهم العشرات، وعلّق جثثهم على أعواد الشجر.
- أغلق كثيرًا من المساجد وحرّم الآذان والصلاة باللغة العربية.
- فرض القوانين المدنية الفرنسية بدل الشرع الإسلامي وجعل العطلة الأسبوعية يوم الأحد بدلًا من الجمعة.
- ألغى المحاكم الشرعية وقوانين الأحوال الشخصية وحرّم التعدّد والطلاق وساوى المرأة والرجل بالميراث.
- شجّع السفور والإباحية وارتكاب الموبقات وضرب المثل بنفسه.
- قضى على التعليم الديني واستبدل الحروف العربية باللاتينية.

---

(1) دائرة المعارف الماسونية، إيليا الحاج، ص162.

وفي مقام الثناء على أتاتورك والإشادة بفضله والاعتراف بجميل ما صنع ضدّ الإسلام وتحقيق الهدف الصهيوني على يديه، يقول الحاخام اليهودي الذي كان شريكًا للقوى التي أسقطت الخلافة ثم ذهب إلى مصر حاخامًا لليهود فيها (الحاخام: إيلي ليفي . . .):

«ولقد قام بفتح باب تركيا على مصراعيه ليدخل منه علماء اليهود الذين نبذتهم ألمانيا، واستقبلهم بكلّ ما أوتي من حسن الكياسة ونبل الغرائز. . . واستعان بهم لتنظيم الجامعة التركية على الأساليب العلمية العصرية، واستدعى ما يزيد على أربعين أستاذًا منهم لتوسيع أقسام تلك الجامعة»[1].

وبهذه المأساة الرهيبة تمكّنت القوى المعادية للإسلام من هدم الخلافة بإقامة دولة علمانية إقليمية في تركيا الخلافة، ونشأت في أعقاب ذلك دويلات في ظلّ العلمانية والقومية تتقاتل على الحدود تارة وعلى المذاهب الوضعية تارة أخرى، ولئن كان الشعب التركي المسلم يجاهد اليوم لنفض غبار العلمانية من على وجهه الكريم، فإنّ المرحلة شاقة والجهد كبير أمامه، والأمر بعد لا يحتاج إلى صرخات وعويل أصحاب الأفكار المأساوية في عالم العرب والمسلمين.

خلاصة التجربة بالمنظور الإسلامي

خلاصة هذه التجربة أوضح وأبين ما تكون، وهي أننا نحن المسلمين لا تنفع العلمانية فينا بديلًا عن الإسلام، خاصة وأنّ نظام «لادينية الدولة» إذا كان يمكن أن ينسجم مع المسيحية ولا يقضي على سلطنتها وإنّما يحدّد عملها بالنسبة للسلطات الدنيوية، فإنّ هذا النظام يتعارض تمامًا مع طبيعة الإسلام، ويكون خطرًا مباشرًا عليه كشريعة كاملة للحياة، ويعطّل أجهزته المتحركة عن القيام بوظيفتها، ومن ثم يتحوّل الإسلام إلى عاطفة وجدانية نائمة في قلوب الناس.

وفي التعليق على مردود العلمانية على الإسلام والمسلمين يقول الأستاذ إدريس الكتاني: «ولذلك فإن المغرب العربي المسلم لن يسمح بإعادة «التجربة التركية» فوق أراضيه الطاهرة، ولن يصبح «لايكيًا» إلّا عندما ترغب شعوبه في التخلّي عن الماضي،

---

(1) تركيا الحديثة، محمد عزة دروزه، ص675؛ مصطفى كمال المثل الأعلى، داجوبرت فون ميكوش، ص145.

ولن تسمح به للّذين وقعوا تحت سيطرته الفكرية في المستقبل بإذن الله»[1].

إنّ تاريخ الكنيسة نفسه، مع العلم والفكر والحرية، تاريخ مخوف؛ فقد وقفت الكنيسة مع الجهل ضدّ العلم، ومع الخرافة ضدّ الفكر، ومع الاستبداد ضدّ الحرية، ومع الملوك والإقطاعيين ضدّ الشعب، حتى ثارت الجماهير عليها، وتحرّروا من الحكم المباشر لرجالها، واعتبروا عزل الدين عن الدولة كسبًا للشعوب ضدّ جلّاديها[2].

تاريخ الكنيسة في ذهن الإنسان الغربي المسيحي يعني الاضطهاد والقتل ومحاكم التفتيش والمذابح المستمرّة بين الطوائف المتنازعة بعضها بعضًا، وعودة السلطة إليها تعني عودة هذه المآسي، فلا غرو أن ينفر الإنسان الغربي منها، ويقف في سبيل حكمها وتسلّطها[3].

إنّ ما في المسيحية من قدسية وبواعث للحضارة هو ما كانت عليه في الماضي من اعتقاد يقول إن الناس خلقوا متساوين أمام الله وإنهم عبيد لإله واحد، يحكمهم قانون واحد، فتلك هي التعاليم المنطوية في تاريخ المسيحية وإن كانت قد ضاعت معالمها عبر التاريخ.

ولكن لسوء حظ المسيحيين، أنّ المسيحية كدين منظّم تحوّلت شيئًا فشيئًا إلى منظمة ذات سلطة رئاسية مطلقة، وقد أدّى هذا إلى التفرّق، وبذلك انحدر القانون الواحد العالمي إلى ديكتاتورية من ناحية، وإلى انتشار الفرق والمذاهب على أوسع نطاق من ناحية أخرى. وفي ظلّ التمزّق بدأت الأوطان والقوميات الحديثة تتبلور، كما بدأ الشعور الوطني يسود العالم الغربي المسيحي ويتفوّق على الشعور المسيحي، فانقسمت الكنائس المسيحية فيما بينها إلى عدد جديد من الفرق المذهبية، وجعل كل فريق منها يؤيّد المثل الأعلى الجديد الناشئ، أعني المثل الأعلى الوطني.

وما لبثت المسيحية أن تشابهت بالوطنية، وفي كلّ وطن اعتبرت السياسة الوطنية كأنّها سياسة مسيحية لمناقشة الاتجاهات الاشتراكية والنزاعات الحرة[4].

هذا نموذج للمطاعن التي وجّهت للمسيحية وهو غنيّ عن كل تعليق، فهل الإسلام

---

(1) **المغرب المسلم ضدّ اللادينية**، إدريس الكتاني، ص93.
(2) **أوروبا في العصور الوسطى**، سعيد عبد الفتاح عاشور، 2/ 318.
(3) **محاضرات في النصرانية**، محمد أبو زهرة، ص81.
(4) المرجع نفسه، إدريس الكتاني، ص71 ـ 73 (بتصرف شديد).

كان كذلك؟ وهل يمكن أن يؤاخذ على مثل ذلك؟ إنّ وقائع التاريخ وحقائق الإسلام تجيب بالنفي، ولكنّ الإسلام مع ذلك تأثّر من هذه الحملة كما تأثّر من طغيان الأفكار الوطنية والقومية عليه، ليس فقط لأن الغربيّين أصبحوا ينظرون إليه ويكتبون عنه باعتبار أنه نسخة من المسيحية كما يتّهمونها، بل لأنّ المسلمين الذين تعلّموا في مدارسهم «اللايكية» أصبحوا يعتقدون ذلك بدورهم، وينظرون إليه بالمنظار نفسه(1).

العلاقة بين العلمانية والعلم

منذ طرحت الأفكار العلمانية في بلاد المسلمين، خاصة في الوطن العربي، شاع على ألسنة العامة، بل وبعض الخاصة أيضًا، أنّ العلمانية وإن كانت تجافي الدين فلا تحاربه ولا تنضوي تحت لوائه، إلّا أنّها تشتمل على الأفكار والمبادئ التي تشكّل الفكر «العلمي» الذي يمكن أن يعين على بناء النهضة وصنع التقدّم والمساهمة «العلمية» في حلّ مشكلات التاريخ والاجتماع والاقتصاد والأمية، وهي المشكلات التي تعاني منها معظم بلاد المسلمين. أي استقرّ في خلد البعض أنّ «العلمانية» في حسابات العلمانيين وغيرهم ممّن يسمعون لهم ويتأثّرون بدعوتهم هي «العلمية» التي ترتكز على النظر العلمي والبحث المنهجي والاستقراء والملاحظة والشمول.

وهذا الزعم خاطئ ينطوي عقل أصحابه على جهل أو سوء قصد.

فالعلمانية تعني فصل الدين أو إبعاده عن الدولة، وقيام الدولة على أسس دنيوية لا دينية. وقد قامت في الغرب ابتداء من القرن السابع عشر نتيجة خلّو المسيحية، كما سبق لنا، من أحكام تنظّم حركة الدنيا وتكبيل رجال الدين لقلوب وعقول الغربيين وادّعائهم بأنّهم ينفّذون أوامر السماء، وأنّهم يحكمون الناس بتفويض من الله، وأنّهم يستندون إلى الصحة المطلقة، وأنّ مفاتيح السماء حكر عليهم(2).

أما العلمية، فهي وصف للاتجاهات التي تركّز في الدراسة والبحث على المنهج العلمي، وهذه الاتجاهات هي الوصف والشرح والتحليل في ضوء الملاحظة والتجربة والاستقراء، من أجل الكشف عن العلاقات الضرورية الكامنة في طبائع الأشياء. وتتميّز العلمية بالاتجاه إلى الكمّ، أي تحويل الخصائص الكيفية إلى كميات، كما تتميّز بالموضوعية وملاحقة الظواهر والحقائق التي تتّخذ موضوعًا للدراسة والبحث.

---

(1) المغرب المسلم ضدّ اللادينية، إدريس الكتاني، ص73.

(2) تكوين العقل الحديث، جون راندال، ص330.

وتهدف إلى البحث عن العلل القريبة التي تحدّد لنا مسار الظواهر وارتباطاتها، كما تهدف بالضرورة إلى الكشف عن القوانين والقضايا العامة الكلية التي تخضع لها ظواهر العلوم. والعلمية أصبحت سمة مميّزة للعلوم التجريبية التي تعتمد على التجربة والمناهج الرياضية، وتنحو العلوم الاجتماعية في العصر الحاضر نحو العلمية لأنها أخذت في استخدام الإحصاء والرياضيات والتجارب الميدانية[1].

وهكذا يتبدّى لنا بوضوح وجلاء لا يحتمل اللبس أو التأويل، الاختلاف الواضح بين «العلمانية» و«العلمية»؛ فالعلمانية منهج حياة يبعد الدين عندما يشرع في إدارة الدولة، بينما العلمية اتّجاه يحاول معرفة القوانين التي تعمل عليها أو بمقتضاها الطبيعة.

لهذا يجب أن نعيَ تمامًا المحاولات التي تحاول أن تلصق في أذهاننا التساوي بين هذين المفهومين، وهي تلك المحاولات التي تحاول إدخال المناهج اللادينية (العلمانية) تحت ستار العلم والعلمية، مدّعية أنّ كلّ ما هو علمي هو بالضرورة علماني أو أنهما مسمّيان للصفة نفسها[2].

وحقائق التاريخ تثبت لنا هذا بما لا يدع مجالًا للشكّ، فالعلمانية ظهرت في الفكر الغربي ابتداء من القرن السابع عشر الميلادي، بينما المنهج العلمي ظهر في الحضارة الإسلامية على يد الحسن بن الهيثم وجابر بن حيان والخوارزمي والبيروني وغيرهم، ثم أنّه ليس صحيحًا ما يقال من أن العلمية هي إحدى نتائج العلمانية، بمعنى أنّ تحكيم العقل الذي قالت به العلمانية هو الذي أدّى إلى ابتكار المنهج العلمي، وهذه محاولة مدسوسة لتزييف التاريخ، من أجل إثبات أنّ الغربيين هم مبتكرو المنهج العلمي وأنّنا ليس لنا في هذا الأمر فضل السبق، فضلًا عمّا يؤكّده التاريخ من صدور هذا المنهج العلمي من حضارة دينية هي الحضارة الإسلامية، وأنّه ليس صحيحًا ما حاوله الغربيون في التأكيد والربط على صدور هذا المنهج العلمي من حضارة لادينية على أساس اعتقادهم بأنّ الدين مكبّل لكلّ إبداع علمي، وهو أمر غير صحيح أكّده الواقع التاريخي.

وهناك أمر آخر يجب أن نلتفت إليه، وهو أنّ التصنيع والتغيّرات الاقتصادية في

---

(1) **معجم العلوم الاجتماعية**، نخبة من الأساتذة المصريين والعرب.

(2) **الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه**، يوسف القرضاوي، ص33، وهو رد على فؤاد زكريا وجماعة العلمانيين.

أوروبا كانت مصاحبة فقط للنزعة العلمانية ولكنّها لم تكن كامنة في أساسها، بدليل قيام نهضتي اليابان والصين الصناعية والاقتصادية جنبًا إلى جنب تصوّراتهم الدينية والتقليدية الموغلة في القدم إلى ما قبل العصور الوسطى، وهذا ينفي الصلة بين التقدّم وبين هذه النزعة العلمانية التي كان لها مبرّرها في الغرب لظروفه والتي لا توجد أية أواصر شبه بينها وبين ظروف ومعالم بلادنا؛ فالدين في بلادنا الإسلامية لم يكبّل لا القلوب ولا العقول ولا الابتكار، بل حثّ عليه ودعا له، لذا لم يكن من الغريب أن تنشأ حضارة عظيمة بقوّة هذا الدين ودفعه، وهي الحضارة الإسلامية التي أكّد بصددها الكثير من مفكّري الغرب قبل مفكّري العرب أنّها كانت أكثر فترات الإنسان على الأرض تسامحًا وعالمية[1].

بقي أن نقول لمن لم يقتنع بعد بالاختلاف البيّن بين مصطلحي «العلمانية» و«العلمية»: إنّه لو رجع إلى معناهما بالإنجليزية كما سبق وأوضحناه لوجد هذا الفرق واضحًا وجليًا، إذ إن معنى العلمانية بالإنجليزية «Secularism» بينما معنى العلمية بالإنجليزية هو «Scientism».

وعلى ذلك، فإنّه من السخف والخطل أن يقال: إنّ إقامة دولة عصرية على أساس من «العلمانية»: إنّ المراد إدخال منجزات العلم الطبيعي في تداول الإنسان في المجتمع، وتيسير حياته وجعلها أكثر غنى وبهجة وراحة بما يوفّره له العلم الطبيعي من ثمرات في المأكل والملبس والمسكن والمواصلات وأجهزة الاتصال وتبادل الأفكار وغير ذلك.

وممّا يجب الإشارة إليه أنّه من اللغو تسمية دولة ما بأنها علمانية لأنها تأخذ بالعلم، ما لم تكن ملحدة الدين متنكرة له، فإنّ أشدّ الدول والمجتمعات الدينية محافظة لا يمانع في تسيير حياته المادية بما يوفّره العلم من منجزات في شتّى الحقول والمجالات، وإذًا فلا معنى لتسمية دولة بأنّها علمانية لمجرد أنها تستخدم منجزات العلم في حياة مجتمعها.

وإذا لم يكن الأمر كذلك، فهل يعني كون الدولة علمانية أنّ نظامها الإداري ونظامها الاقتصادي يقومان على أسس علمية؟ لكن لا علاقة هنا بين العلمانية والعلم ولا يترتّب أحدهما على الآخر.

---

(1) يمكن الرجوع إلى ما كتبته زيغريد هونكه في كتاب شمس العرب تسطع على الغرب.

ومن الوضوح بمكان أن أشدّ الدول والمؤسسات الدينية حفاظًا على ما تؤمن به لا تمانع، لأسباب دينية، في تنظيم إدارتها وشؤونها المالية والاقتصادية على أسس علمية تضمن لها أكبر قدر من الإنتاجية، بل تسعى إلى ذلك وتكلّف الخبراء لتنظيم شؤونها على أفضل الأسس والأساليب التي توفّر لها الإنتاجية العالية مع إتقان العمل. ومن السخف وصف دولة أو مؤسسة بـ «العلمانية» لمجرّد أنها تتبع أساليب علمية في الإدارة وغيرها من شؤون التنظيم، وإلّا فعلينا أن نسمّي الفاتيكان دولة علمانية لهذا السبب[1].

إنّ العلم الطبيعي وتنظيم العمل أمور مشاعة في كل المجتمعات وكل الدول، ولا يوجد دين كما لا توجد مؤسّسة دينية، في هذا العصر على الأقل، يقف في وجه العلم الطبيعي، أو يرفض بناء إدارة ومؤسسات ذات إنتاجية عالمية لأسباب دينية محضة. فالعلوم الإدارية والطبيعية محايدة من هذه الجهة ليست مع الدين وليست ضدّه، وهذا من الأمور الواضحة للعيان فيما أمامنا من دول ومؤسسات ليست علمانية بالتأكيد.

إذًا فالعلمانية لا تعني هذا ولا ذاك، وإنّما تعني شيئًا آخر غيرهما.

إنّها تعني فصل الدين عن الدولة حيث تكون السلطة السياسية قائمة على أسس وقوانين غير مستمدّة من الدين ولا متأثّرة بأحكامه.

وخلاصة ما نود أن نقرّره هنا، هو أنّ حقيقة الدولة العلمانية التي يسعى إليها العلمانيون في الأوطان التي نشطت فيها من بلاد العرب والإسلام تقوم على أن تكون شرعية السلطة السياسية مستمدّة من أسس غير دينية. وهذا معناه أنّ الدولة العلمانية تستوحي السلطة فيها الأحكام والمبادئ والنظم والقوانين وقواعد الأخلاق من مصدر آخر غير الدين وما يعبّر عنه.

إن الاندفاع الأعشى وراء إغراء العلم وسعيًا لفتح مزيد من طلاسمه وأسراره سيقود البشرية إلى الدمار حتمًا، إنّه كالسعي الأسطوري المحظور بعالم الأرواح وإعطائها المجال للتحكّم بمقدرات الإنسان: بعقله وأعصابه ووجوده، ومن ثمّ تعريضه للجنون والانتحار.

إنّ العلم إذا لم تمدّه أخلاقيات ومثل ومعالم توجّه العالمين في حقله والساعين إلى اكتشاف عوالمه، سيغدو طريقًا إلى كارثة عاتية تفوق في وصفها كارثة العصور

---

(1) العلمانية، محمد مهدي شمس الدين، ص128.

الأولى. هل يعني هذا حجرًا على العقول وإيقافًا لخطى السائرين في طريق الإبداع؟ أبدًا، إنّ القرآن الكريم نفسه يعلّمنا كيف أنّ الإنسان دعي منذ البدء إلى السير على هذا الطريق لأنّه وطريق الإيمان سواء، بل لأنّه الطريق الهادي إلى الله.

منذ البدء والشرائع تدعو الإنسان أن يكون حركيًا أبدًا صوب أهداف العلم واكتناه خلق الله. لكن الأهم من هذا ما يعلّمنا إيّاه القرآن الكريم نفسه، من أنّ هذا السير وهذه الحركة صوب أهداف العلم يجب أن تتحدّد بقوانين وأهداف، وإلّا أدت بالسائرين إلى صنع دمار كامل للبشرية والحضارة على السواء. دمار كهذا الذي نشهده اليوم في الأسلحة الذرية والكيميائية والجرثومية[1].

وإذا كان العلماء أنفسهم، وهم الصفوة الممتازة، لا يأبهون للقيم في اكتشافاتهم، فهل نتوقّع من الساسة والقادة العسكريين، الذين تحكمهم الماكيافيلية، عدم استخدام أسلحة لتحطيم هذه؟ إنّنا نخدع أنفسنا، وها هي مؤتمرات حظر الأسلحة الفتّاكة، وها هي إسرائيل تعطينا الأمثلة العملية على هذا وتعلّمنا أن نفتح أعيننا جيدًا.

إنّ التقدّم العلمي التكنولوجي الذي أحرزته البشرية ليس سوى تقدّم خارجي فحسب، ولا علاقة له البتّة بأيّ نوع كان من قصور بيولوجي يمسّ عقل الإنسان. إنّ هذا التقدم هو حصيلة إمكانيات تكنولوجية أخذت تزداد كمًّا وتنعقد نوعًا بمرور الزمن، وبإسهام شتّى الأمم والشعوب المتحضرة، كل أمّة تستلم زمام الإبداع والحضارة، تسعى جاهدة لتنمية خيرات الأمم التي سبقتها كمًّا ونوعًا، ولا يستطيع أحد أن يقول: إنّ هذه التنمية تنبثق عن تطور بيولوجي في العقل البشري، لأنّ أحدًا لا يستطيع أن يقول بأنّ استلام الزمام الحضاري من قبل أيّة أمة ينبثق عن قفزة في تكوينها العقلي البيولوجي، وكما أنّ استلام الزمام الحضاري أمر يتعلّق بالقيم الخلقية والاجتماعية والثقافية للأمة، وبالدين أو العقيدة التي تبعثها وتحضرها، فكذلك الحال بالنسبة للتقدم التكنولوجي الذي يرتبط بهذه المرحلة.

هل لأحد أن يقول بأنّ عقلية ماركوني أو جيمس واط أو آينشتاين تفوق في تركيبها البيولوجي عقلية أفلاطون وأبيقور وابن الهيثم والبيروني والخوارزمي من ناحية بيولوجية؟ أبدًا... إنّ القضية قضية زمن، فلو وجد الخوارزمي في زمن نيوتن، ولو وجد هذا في زمن الخوارزمي، فإنّ ذلك لن يؤثّر في سير الإنجاز العلمي شيئًا، وهذا لا يعني أبدًا

---

(1) أخطار التقدّم الذرّي في إسرائيل، يوسف مروة، ص185.

إنكارًا للفروق الفردية، فهذه الفروق موجودة في الحضارة الواحدة والزمن الواحد، ولا علاقة لها بالتطوّر العلمي العام. إنّ هذه الحقيقة تطرح رفضنا مبدئيًا لكلّ التقاليد العلمية والأفكار التي انبثقت عن نظرية داروين، تلك النظرية التي لم تجد إلى الآن السند الأكيد الذي يحيلها إلى قضية مسلمة، خصوصًا بعد ردود الفعل التي أثارها تطرّفها وافتراضيّتها لدى تلاميذ داروين أنفسهم[1]، وبعد الشكوك التي طرحتها الحريات الحديثة حول هذه النظرية.

لقد دعا القرآن الناس إلى التبصر بحقيقة وجودهم وارتباطاتهم الكونية عن طريق «النظر الحسيّ» إلى ما حولهم، ابتداء من مواضع أقدامهم وانتهاء بآفاق النفس والكون... وأعطى للحواس مسؤوليتها الكبرى عن كلّ خطوة يخطوها الإنسان المسلم في مجال البحث والنظر والتأمّل والمعرفة والتجريب، قال له: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾﴾ [الإسراء: 36]، وناداه أن يمعن «النظر» إلى ما حوله إلى طعامه ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ ﴿٢٤﴾ أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا ﴿٢٥﴾ ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا ﴿٢٦﴾ فَأَنبَتْنَا فِيهَا حَبًّا ﴿٢٧﴾ وَعِنَبًا وَقَضْبًا ﴿٢٨﴾ وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا ﴿٢٩﴾ وَحَدَائِقَ غُلْبًا ﴿٣٠﴾ وَفَاكِهَةً وَأَبًّا ﴿٣١﴾﴾ [عبس: 24 ـ 31] وما بعدها، إلى خلقه ﴿فَلْيَنظُرِ الْإِنسَانُ مِمَّ خُلِقَ ﴿٥﴾﴾ [الطارق: 5]، إلى الملكوت ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: 185] ﴿انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: 101]. ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ ﴿٨٢﴾﴾ [غافر: 82]. ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَالُهَا ﴿١٠﴾﴾ [محمد: 10]، إلى خلائق الله ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ﴿١٧﴾﴾ [الغاشية: 17]، إلى آياته المنبثة في كلّ مكان ﴿انظُرْ كَيْفَ نُبَيِّنُ لَهُمُ الْآيَاتِ﴾ [المائدة: 75]. ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُم مَّنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [الأنعام: 46] ﴿قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴿٦٥﴾﴾ [الأنعام: 65]، إلى النواميس الاجتماعية ﴿انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَلَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا ﴿٢١﴾﴾ [الإسراء: 21]، إلى الطبيعة وهي تنبعث من قلب الفناء برحمة من الله ومقدرة ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٥٠﴾﴾ [الروم: 50]، إلى الأثمار وهي تتدلّى من غصون الأشجار ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

---

(1) عقائد المفكرين في القرن العشرين، عباس محمود العقاد، ص47.

فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُّخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُّتَرَاكِبًا وَمِنَ ٱلنَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّٰتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ ٱنظُرُوٓا۟ إِلَىٰ ثَمَرِهِۦٓ إِذَآ أَثْمَرَ وَيَنْعِهِۦٓ إِنَّ فِى ذَٰلِكُمْ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾﴾ [الأنعام: 99]، إلى الحياة الأولى كيف بدأت وكيف نمت وارتفعت ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ ٱللَّهُ يُنشِئُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْءَاخِرَةَ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٠﴾﴾ [العنكبوت: 20].

ودعاه أن يحرّك سمعه باتجاه الأصوات لكي يعرف ويميز فيأخذ أو يرفض، فمن الاختيار البصير ينبعث الإيمان ﴿وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ قَالُوا۟ سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الأنفال: 21]، ﴿قُلْ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓا۟ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا ﴿١﴾ يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ وَلَن نُّشْرِكَ بِرَبِّنَآ أَحَدًا ﴿٢﴾﴾ [الجن: 1، 2]، ﴿وَأَنَّا لَمَّا سَمِعْنَا ٱلْهُدَىٰٓ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ [الجن: 13]، ﴿فَمَنۢ بَدَّلَهُۥ بَعْدَمَا سَمِعَهُۥ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ﴾ [البقرة: 181]، ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ مَآ أُنزِلَ إِلَى ٱلرَّسُولِ تَرَىٰٓ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا۟ مِنَ ٱلْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَآ ءَامَنَّا فَٱكْتُبْنَا مَعَ ٱلشَّٰهِدِينَ ﴿٨٣﴾﴾ [المائدة: 83]، ﴿وَإِذَا سَمِعُوا۟ ٱللَّغْوَ أَعْرَضُوا۟ عَنْهُ وَقَالُوا۟ لَنَآ أَعْمَٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَٰلُكُمْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ لَا نَبْتَغِى ٱلْجَٰهِلِينَ ﴿٥٥﴾﴾ [القصص: 55]، ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ﴾ [فاطر: 14]، ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ﴾ [فصلت: 26]، ﴿مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَآءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ﴾ [القصص: 71]، ﴿وَقَالُوا۟ لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِىٓ أَصْحَٰبِ ٱلسَّعِيرِ ﴿١٠﴾﴾ [الملك: 10]، ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ كَمَثَلِ ٱلَّذِى يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَآءً وَنِدَآءً﴾ [البقرة: 171]، ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾ [مريم: 42]، ﴿وَلَا يَسْمَعُ ٱلصُّمُّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا مَا يُنذَرُونَ﴾ [الأنبياء: 45]، ﴿يَسْمَعُ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا﴾ [الجاثية: 8]، ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا۟ دُعَآءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا۟ مَا ٱسْتَجَابُوا۟ لَكُمْ﴾ [فاطر: 14]، ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ﴾ [الأنعام: 36]، ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأعراف: 100]، ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ﴾ [يونس: 67]، ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾ [الفرقان: 44]، ﴿خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱسْمَعُوا۟﴾ [البقرة: 93]، ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ﴾ [الأنفال: 23]، ﴿أَفَأَنتَ تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [يونس: 42]، ﴿إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ وَلَا تُسْمِعُ ٱلصُّمَّ ٱلدُّعَآءَ إِذَا وَلَّوْا۟ مُدْبِرِينَ﴾ [النمل: 81]، ﴿ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾ [الزمر: 18]، ﴿وَكَانُوا۟ لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: 101].

وانتقل القرآن خطوة أخرى وسألهم أن يحركوا بصائرهم تلك التي تستقبل في كل لحظة مدركات حسية سمعية وبصرية لمسية لا حصر لها، ومن ثم تتحمّل البصيرة مسؤوليتها العظمى في تنسيق هذه المدركات وتمحيصها وموازنتها وفرزها من أجل الوصول إلى الحقّ الذي تقوم عليه وحدة نواميس الكون والخليقة ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ

وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾ [الأنعام: 104]، ﴿قُلْ أَرَءَيْتُمْ إِن جَعَلَ ٱللَّهُ عَلَيْكُمُ ٱلنَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ ٱلْقِيَـٰمَةِ مَنْ إِلَـٰهٌ غَيْرُ ٱللَّهِ يَأْتِيكُم بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٧٢﴾﴾ [القصص: 72]، ﴿وَفِىٓ أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾﴾ [الذاريات: 21]، ﴿أَفَسِحْرٌ هَـٰذَآ أَمْ أَنتُمْ لَا تُبْصِرُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الطور: 15]، ﴿ذَهَبَ ٱللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِى ظُلُمَـٰتٍ لَّا يُبْصِرُونَ﴾ [البقرة: 17]، ﴿وَتَرَىٰهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: 198]، ﴿أَفَأَنتَ تَهْدِى ٱلْعُمْىَ وَلَوْ كَانُوا۟ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يونس: 43]، ﴿فَأَغْشَيْنَـٰهُمْ فَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ [يس: 9]، ﴿وَأَبْصِرْهُمْ فَسَوْفَ يُبْصِرُونَ ﴿١٧٥﴾﴾ [الصافات: 175]، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام: 50]، ﴿قُلْ هَـٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى﴾ [يوسف: 108]، ﴿بَلِ ٱلْإِنسَـٰنُ عَلَىٰ نَفْسِهِۦ بَصِيرَةٌ ﴿١٤﴾ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُۥ ﴿١٥﴾﴾ [القيامة: 14، 15]، ﴿قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ﴾ [الأنعام: 104]، ﴿هَـٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [الأعراف: 203]، ﴿تَبْصِرَةً وَذِكْرَىٰ لِكُلِّ عَبْدٍ مُّنِيبٍ ﴿٨﴾﴾ [ق: 8]، ﴿جَآءَتْهُمْ ءَايَـٰتُنَا مُبْصِرَةً قَالُوا۟ هَـٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ [النمل: 13]، ﴿فَصَدَّهُمْ عَنِ ٱلسَّبِيلِ وَكَانُوا۟ مُسْتَبْصِرِينَ﴾ [العنكبوت: 38]، ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَـٰوَٰتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَـٰنِ مِن تَفَـٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ ﴿٤﴾﴾ [الملك: 3، 4]، ﴿وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَـٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ﴾ [الجاثية: 23]، ﴿إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [آل عمران: 3]، ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَـٰرُ وَلَـٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴿٤٦﴾﴾ [الحج: 46]، ﴿يُقَلِّبُ ٱللَّهُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴿٤٤﴾﴾ [النور: 44]، ﴿لَقَالُوٓا۟ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَـٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ ﴿١٥﴾﴾ [الحجر: 15].

إنّ العقل والحواس جميعًا مسؤولة، لا تنفرد إحداها عن الأخريات في تحمّل تبعة البحث والتمحيص والاستقراء والاختيار... والإنسان مبتلى بهذه المسؤولية لأنه من طينة أخرى غير طينة الأنعام ﴿إِنَّا خَلَقْنَا ٱلْإِنسَـٰنَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَـٰهُ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٢﴾﴾ [الإنسان: 2].

تناقض المقولات العلمانية

قد يبدو للوهلة الأولى إذا ما كان النظر سطحيًا وغير دقيق، أنّ المبادئ التي تنطوي عليها الفكرة العلمانية من طرح الدين جانبًا في حياة المجتمعات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، مع عدم إعلان الحرب عليه وعدم الانضواء تحت لوائه، مقبولة ومعقولة، خاصة إذا ما اقترنت بالحرية السياسية أو الحرية الشخصية. وفي الواقع أنّ هذه النظرة إلى العلمانية عمياء، لأن الغايات العليا للعلمانية، خاصة في بلاد

المسلمين، على يد دعاتها، الانسلاخ عن دين الإسلام قيدة وشريعة، أي الإلحاد بالمفهوم الإسلامي دينًا ودولة، عقيدة وفكرًا، أخلاقًا واجتماعًا واقتصادًا وأدبًا، وأنّه لمن نافلة القول التذكير والتأكيد على أنّ دعاة العلمانية في الغرب، وهي للأسف بمفهومها الغربي الأنموذج والقدوة في فكر وعقيدة العلمانيين في بلاد الإسلام، رفضوا ما يسمّى في أوروبا الدولة الدينية المجتمع المقدس والمؤسسات المقدسة والإكليروس المقدس وسلطة الكنيسة المقدسة وفكرها المقدس، الذي هيمن على مختلف ألوان النشاط البشري الذهني والمادي في أوروبا في ذلك التاريخ... لقد رفض العلمانيون هذا «المقدس» ودعت «علمانيتهم» إلى الانطلاق من «الدنيا... والواقع... والعالم» والاحتكام إلى علوم هذه الدنيا وقوانين هذا العالم، فلعبوا الدور الرئيس والبطولي في الإحياء الحضاري لأوروبا عندما انتقلوا بها من العصور المظلمة إلى النهضة والتنوير.

على أنّ المفكّرين الغربيين على تفاوت شديد فيما بينهم حول الحدود التي تجافي فيها العلمانية الدين وما يتعلّق به، لكنّ الاتفاق بينهم على إبعاد الدين عن الدنيا وما تحتاجه الأمم من تدبير ونظام، ولم يعيدوا فيه النظر. غير أنّه يمكن القول إنه منذ عرفت أوروبا العلمانية ومهّدت للفكرة الماركسية، يمكن عبر المسار التاريخي الطويل تحديد طورين أو مرحلتين ميّزتا السمات الجوهرية للفكر العلماني الذي ينادي به دعاته بين ظهراني المسلمين:

الطور الأول: متمثّل في التوجّه العلماني الذي بدأ كردّ فعل في أوروبا، والذي عمل على عزل الدين والكنيسة وشؤون المجتمع وسياسته ومؤسساته لحساب بناء الدولة، وفي سبيل دعمها والسعي لتصفية اللاهوت المسيحي الكاثوليكي وتنقيته ممّا هو غير عقلاني... من مثل أسرار عقيدة التثليث، والطبيعة الإلهية للمسيح عليه السلام، والعمل على رفع الوصاية الدينية للكنيسة عن التعليم تمكينًا للفطرة الإنسانية من الاختيار.

لقد عرفت أوروبا العلمانية بهذا المعنى في طورها الأول، عند فلاسفة ومفكّرين من أمثال هوبز (1588 ـ 1679م) ولوك (1632 ـ 1716م) وليبتز (1946 ـ 1716م) وروسو (1712 ـ 1778م) وليسنج (1729 ـ 1871م) إلخ...

وأمّا الطور الثاني: فهو ما يمثله في القرن التاسع عشر في أوروبا خير تمثيل فلاسفة ملحدون يرفضون الدين بالكامل ويعادونه ويسقطونه حتّى من حساب الأفراد، وهم فلاسفة تربّوا في مناخ علماني كان لا يعادي الدين وإن أهمله، ولم يره في العقل

الجماعي أو بناء النهضة؛ وهؤلاء الفلاسفة الذين يسميهم بعض المفكرين «فلاسفة الثورة» أو رواد «العلمانية الثورية»، وعلى رأسهم فيورباخ (1804 ـ 1872م) وماركس (1818 ـ 1883م) ولينين (1870 ـ 1924م) وهي المرحلة التي استهدفت فيها هذه «العلمانية الثورية»: هدم الدين وتخليص الاشتراكية ومجتمعها من تأثيراته، وذلك لحساب العدل الاجتماعي ـ الاشتراكية فالشيوعية ـ ثم السعي إلى مجتمع يزول منه الدين تمامًا، وتمّحي منه مؤسساته. فالهدف هنا، للعلمانية الثورية، ليس مجرّد عزل الدين عن المجتمع والفصل بين الدين وبين الدولة، بل السعي في المدى الطويل إلى تخليص الفرد من الدين وتحريره من مؤسساته[1].

هكذا نشأت العلمانية في أوروبا وهكذا تطوّرت... على الأقل كفكرة لأنها لم توضع كاملة في التطبيق، إذ ما نزال نشهد الدول الاستعمارية العلمانية تنظر إلى الإسلام وعالمه وأهله بالروح الدينية المتعصّبة ذاتها: روح الحروب الصليبية، وتنفق على التبشير الديني سبيلًا للسيطرة الاستعمارية، وتغدق على المؤسسات الدينية الكنسية، كما نشهد تراجع العلمانية الثورية عن بعض من طموح أهدافها في الصراع ضد الدين، كما نشهد الأحزاب المسيحية الوثيقة الصلة بالكنيسة تقبض على زمام الحكم والدولة في كثير من ربوع الغرب العلماني.

وهنا لا بدّ من سؤال: هل العقل الإسلامي يمكن أن يتقبّل العلمانية بطوريها: المرحلة المسالمة إذا جاز التعبير والمرحلة المعادية والتي هي التطوّر الطبيعي للفكرة العلمانية؟

ومجتمع المسلمين، هل يمكن أن تشيع فيه الأفكار والمبادئ العلمانية الذي تتميز قيمه بالنزائع النفعية؟[2]

إنّه بداهة لا يمكن بأيّة حال من الأحوال بأن تلتقيَ مبادئ الإسلام والمبادئ العلمانية. فالإسلام لا يعرف «المجتمع المقدّس» ولا رجل الدين المعصوم، كما أنّ الوساطة والكهانة والكهنوت منكورة مذمومة في دين الإسلام، والإسلام يعلي من مصلحة الأمة المسلمة ويقدّمها فوق كل القيم، والشريعة الإسلامية مقاصد وغايات، والمرجع في حسن الأمور وقبحها منوّط بالشرع ورأي الأمّة المسلمة، والله في الإسلام

---

(1) العلمانية والإسلام، محمد البهي، ص17، 18.

(2) قاموس علم الاجتماع، مجموعة من العلماء، مصطلح «علماني» ومصطلح «مجتمع علماني».

يبارك ما رآه المسلمون حسنًا، إذ إنّ التطور والتجديد المستمرّين في حياة أمة الإسلام من القيم التي حثّ الإسلام المسلمين على الإيمان بها والعمل من أجلها، أليس نبيّ الإسلام ﷺ هو القائل: «**إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدّد لها دينها**»[1].

والذي نتتهي إليه هو أن مضامين العلمانية بكلّ أطوارها بينها وبين معالم الإسلام سياسيًا واجتماعيًا وأخلاقيًا تناقضت، بحيث يستحيل على المسلمين تقبّل الأفكار والمبادئ العلمانية ثم يدّعون أنهم على شيء من الإسلام.

إنّ العلمانية صناعة فكرية عالجت مشكلات اعتقاد واقتصاد وأخلاق وتاريخ لا تمتّ للدين بصلة، فلو بقيت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا وأمريكا تمارس وجودها الكهنوتي المحارب للعلم والعلماء، لما قطع الغرب خطوة واحدة في نهضته الصناعية التي وصل إليها. وموقف الإسلام من العلم وحثّه على طلبه من أيّ مصدر كان لا يحتاج إلى برهان، فالعلمانية إلحاد أو كفر بالكنيسة وليست إلحادًا أو كفرًا بالعلم، فإذا كانت توجّه إلحادها وكفرها للإسلام لينزاح من طريق المسلمين نحو العلم، فهذا هو الجهل بعينه، والكفر والجهل عدوّان للإسلام والمسلمين.

ومن هنا يتّضح لنا خطأ وجهل الذين جاءوا إلينا وقالوا: انظروا هذه هي نتيجة التناقض بين الدين والعلم في أوروبا، تقدّم وازدهار وبناء حضارة، وقد كذبوا وجهلوا وأيم الله.

إنّ المبادئ الإسلامية تقف بوجه العلمانية من ناحية أنها تصوّر خاطئ لمدارك الإنسان وتحديد قاصر لعلاقته بالكون والعالم. والمبادئ الإسلامية تردّ الأمور إلى نصابها بإيجاد تصوّر صحيح لمدارك الإنسان وتحديد واسع لعلاقته بالكون والعالم، تصوّر وتحديد يقومان على الفطرة التي فطر الله الناس والأشياء عليها.

إنّ القول بأنّ الدين يلغي العلم أو أنّ العلم يلغي الدين إنّما هو سخرية نضحك بها على أنفسنا، أو يضحك بها غيرنا علينا، كي نتخلّى عن أحدهما فنضيع. إنّ كثيرًا من بلاد الشرق قد وقعت، في التاريخ المعاصر، في هذا الشرك، ورضيت أن ترميَ بنفسها في هذه المصيدة، وعن هذا الطريق راح القصاب الغربي من جيش العلمانيين والملاحدة يعمل بالفريسة سلخًا وذبحًا وتقطيعًا. إنّ الخطر هو الخطر نفسه سواء في

(1) رواه أبو داود.

قبول دين يرفض العلم أم قبول علم برفض الدين، والأمران كلاهما لا يمكن أن نجد لهما أيّ سند من القرآن والسنّة أو من سير الأنبياء عليهم السلام.

ولكن الذي حدث أنّ الشرقيين فتحوا أعينهم يومًا على بهرج حضارة يعمي وهجها العيون؛ فمنهم من أغمض عينيه وعاد إلى نومه الحالم اللذيذ باسم الدين، ومنهم من راح يركض كالمجنون لكي يرتمي في أحضان هذه الغانية المبهرجة باسم العلم، متخلّيًا بهذا عن كل قيمه الدينية. هذا الواقع التاريخي المحزن لأمم الشرق وهي تلقي السلاح أمام جيوش الغربيين المدجّجين بكلّ سلاح، وهذه السلبية في الصمود إزاء هذا الزحف، سواء في الانغلاق الكلي أم الانفتاح الكلي على قيم هذه الحضارة، هذا الواقع هو الذي أوحى زيفًا بهذا الافتراض المضحك: إمّا العلم أو الدين. إنّه ليس ثمة سماوي على الإطلاق يرفض العلم، وهذا كتاب الله بين أيدينا جميعًا، فلماذا هذا الافتراض الذي لا مبرّر له؟

براهين للعلم في الإسلام

لقد غفل الكثيرون عن حقيقة واضحة لا تقبل نقاشًا هي أنّ الله سبحانه ما دام قد خلق الإنسان بهذا العقل المدرك وهذه القدرات الخلّاقة، فهل يعقل أن يبعث أنبياء بشرائع ومناهج ترفض استخدام العقل وتجمد القدرات الخلاقة؟ ألم يكن من الأجدر أن يخلق الإنسان أساسًا بلا عقل ولا قدرات؟

إنّ العلم ليس سوى طاقة من طاقات الإنسان، أو بشكل أدقّ هو حصيلة تعامل قدرات عقلية وحسيّة يمتلكها الإنسان مع الطبيعة والأشياء... أمّا الدين فهو منهج كامل للحياة البشرية، يسعى إلى تنظيم علاقات الإنسان ليس بالطبيعة فحسب، بل بكلّ ما له علاقة به: بنفسه، بأخيه الإنسان، بأسرته، بمجتمعه، بسلطاته المسؤولة، بالأمم والشعوب الأخرى، وبالطبيعة والعالم والكون. هذه العلاقات التي تنبثق جميعها عن إيمان وإدراك عميقين بالله سبحانه والتزام مسؤول لمنهجه أي لدينه.

ماذا يبقى للعلم إذًا إزاء هذا الشمول الذي يعنيه الدين؟ إنّ العلم إزاء هذا الوضع الطبيعي للصورة ليس سوى علاقة واحدة من مجموع علاقات جاء الإسلام لكي ينظّمها على أساس صالح، ويسعى إلى تحديد أهداف إيجابية لها، ويسلكها جميعًا في نظام معجز ينبثق عن تصوّر كامل لوضع الإنسان في الكون، وللفطرة ـ أو الناموس ـ التي فطر الله الكون والناس والأشياء عليها.

ومن ثم فليس للعلم أن يكون منهجًا أو دينًا للإنسان... وإن ادّعى العلمانيون ذلك. أيمكن للجزء أن يستشرف الكلّ؟ أيمكن لعلاقة واحدة أن تحدّد شكل ومصير وعلائق أخرى تندّ عن حدود اختصاصها وتنأى عن مجالها؟ ترى أليس من المضحك الدعوى إلى أن يحكم الجهاز الهضمي وحده بيولوجية الإنسان، ويسلم إليه القياد، أو أن نعطى للقلب فرصة توجيه الجهاز العصبي؟[1]

إنّ العلمانية بهذا المعنى ليست سوى محاولات سوء فهم الكثيرين، التي لا بدّ وأن يقع فيها الإنسان الذي يختار بنفسه أن يندّ عن طريق الله منهجه في الحياة، ومن يجد نفسه، وقد تخلى عن منهج الله مضطرًا إلى ابتكار منهج من عند نفسه. وهكذا، تطلع علينا كلّ يوم مناهج وضعية ما أنزل الله بها من سلطان، فمنهم من يعطي القلب حقّ وضع المنهج، ومنهم من يعطي هذا الحق للروح والتجربة الباطنية، وآخرون يعطون هذا للحدس والتخمين والرياضة والممارسة. ثمّ يأتي العلمانيون لكي يرفعوا أصواتهم قائلين: إنّ العلم الذي هو حصيلة العقل والتجريب هو المنهج الذي يجب أن تخضع له أعناق الناس ومصائرهم.

ولكن، إذا كان للعلم أن يضع منهجًا في التعامل مع الطبيعة والأشياء، فهل له أن يعمّم هذا المنهج على التعامل مع الناس والحياة والغيب والأمم والشعوب؟ فإذا ما أدركنا أنّ العلم فشل حتى في وضع منهج للتعامل مع الطبيعة نفسها، وأنّه لم يستطع السيطرة على معطياته وإلزامها بإسعاد الناس فحسب، إذا ما أدركنا هذا عرفنا ولا ريب مدى عجز العلم عن تحقيق النبوءة المزيفة التي طالما تغنّى بها العلمانيون[2].



(1) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص220.

(2) «الفكر والمنهج في تطور العلوم والتقنية»، محمد المسعودي، من كلمته في ندوة في قصر الأمير سعود بن سلمان بن محمد يوم 6/ 5/ 1409هـ.

4

التنصير معتقدًا ومسلكًا

التنصير

حركة دينية مسيحية سياسية صليبية النزعة، بدأت بالظهور إثر فشل الحروب الصليبية[1]، بغية فرض النصرانية بين الأمم المختلفة بعامة وبين المسلمين بخاصة، بهدف إحكام السيطرة على هذه الشعوب[2].

وقد اهتمّت الكنيسة بتوجيه جهودها إلى التبشير[3] بالنصرانية في العالم الإسلامي بالذات في القرون الأخيرة، بهدف أن تقتلع الإسلام من نفوس المسلمين، وتحلّ النصرانية محلّه، ممّا يطلق عليه عند بعضهم: حملات التنصير. يوضح ذلك المنصر رايد في قوله: «إني أحاول أن أنقل المسلم من محمد إلى المسيح. ومع ذلك يظنّ المسلم أنّ لي في ذلك غاية خاصة. أنا لا أحبّ المسلم لذاته، ولأنه أخ لي في الإنسانية، أريد ربحه إلى صفوف النصارى وإلا لما كنت تعرّضت له لأساعده»[4].

ومن هذه المقولة وغيرها كثير يتّضح لنا أن التنصير من الأساليب الخطيرة الموجّهة ضدّ الإسلام لاجتثاثه من الجذور ولمنع انتشاره بين الناس، وإذا قرأت بعض أقوال من يسمونهم مبشرين، تدرك أنّ حركة التنصير حركة معرقلة للإسلام ومدّه في المجتمعات

---

(1) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، ص29.

(2) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص159.

(3) كلمة التبشير تعني بحسب أصل اللغة: عبارة عن الخبر الذي يؤثر في البشر تغيرًا بالسعادة وقد يكون بالحزن أيضًا، فيكون لفظ «التبشير» حقيقة في القسمين. وبعض العلماء يرون: أن الكلمة إذا أطلقت كانت للخير، وربما حمل عليه غيره من الشر، ويكون ذلك نوعًا من التبكيت، وقد أطلق هذا الاسم في الكتب الحديثة خطأ على المنظمات الدينية التي تستهدف تعليم الدين النصراني (تاج العروس، الزبيدي، 3/ 45).

(4) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص192.

الإنسانية. ويذكر صموئيل زويمر: إنه لا ينبغي للمبشر المسيحي أن يفشل، أو أن ييأس ويقنط، عندما يرى أن مساعيه لم تثمر في جلب كثير من المسلمين إلى المسيحية، لكن يكفي جعل الإسلام يخسر مسلمين بتذبذب بعضهم. عندما تذبذب مسلمًا وتجعل الإسلام يخسره، تعتبر (تعدّ) ناجحًا يا أيها المبشّر المسيحي، يكفي أن تذبذبه ولو لم يصبح هذا المسلم مسيحيًّا[1]. وتجدر الإشارة إلى أنّ عددًا كبيرًا من مفكّري الغرب على قناعة من خلال دراستهم لتاريخ الجهاد في الإسلام، أنّ الإسلام لو تمكّن من قلوب المسلمين فإنّه لا سبيل إلى السيطرة على المسلمين عن طريق الحروب أو القوّة، ذلك لأنّ في دينهم معتقد المواجهة والجهاد وبذل النفس والدم رخيصًا في سبيل حماية العرض والأرض، وأنه مع وجود هذا المعنى عند المسلمين، فمن المستحيل السيطرة عليهم، لأنهم قادرون دومًا، انطلاقًا من عقيدتهم، على المقاومة ودحر الغزو الذي يقتحم بلادهم، وأنّه لا بدّ من إيجاد سبيل آخر من شأنه أن يزيف هذا المفهوم عند المسلمين، حتى يصبح مفهومًا أدبيًّا أو وجدانيًّا، وإيجاد ما يبرّره على نحو من الأنحاء، بحيث تسقط خطورته واندفاعاته، وأنّ ذلك لا يتمّ إلّا مع التركيز الواسع على الفكر الإسلامي، وتحويله من منطلقاته وأهدافه الأصيلة، حتى يستسلم المسلمون أمام القوى الغربية، وتروّض أنفسهم على تقبّلها على نحو من أنحاء الاحتواء[2].

ونتيجة لفشل الحروب الصليبية الصاخبة في تحقيق أهداف النصارى، استحدث الغرب وسائل أخرى، يأتي في مقدّمتها التنصير، لكونه عملية حرب ضد المسلمين صامتة وبغير ضجيج، يستطيع التسلّل بها في الظلام خلف الأقنعة والشعارات الزائفة[3].

---

(1) الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، علي عبد الحليم محمود، ص138.

(2) الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، ص5.

(3) حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، أحمد عبد الوهاب، ص157. عنيت حركة الإصلاح البروتستانتي، كما يسمونها، بالإرساليات منذ نشأتها. وعرفت الإرساليات البروتستانتية في القرن التاسع عشر تطوّرًا كبيرًا، إذ أعاقت انتشار الإسلام، واستطاعت أن تنتشر في كلّ العالم غير النصراني. وكان للمرسلين البروتستانت الإنكليز دور نشط في المكر والخداع، ويبرز ذلك في لبنان خاصة، إذ أنشأوا في بيروت مدرسة للبنات وبعض الكتاتيب في قرى جبل لبنان، وكان لهذه الإرساليات مخاطرها على الأمة الإسلامية بخاصة، إذ فرّقت الكلمة وأضعفت الوحدة، وأصبحت البلاد التي تجتازها الإرساليات محتلّات صغيرة، كل محتلّة ترفع لواء إحدى الأمم الغربية (الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي، 1/ 145).

ولمّا كانت تجارب الصراع بين الأمم، وبخاصة في مجال الحرب، تبرز إلى حد ما بعض الوسائل اللازمة لتحقيق الهدف النهائي لصراع ما، وقد تعدّ هذه الوسائل أهدافًا مبدئيّة يلزم تحقيقها في المراحل الأولى من ذلك الصراع، فقد عمد **الاحتلال الصليبي الوثني إلى جعل هدفه المبدئي والعاجل هدم الإسلام في قلوب المسلمين**، وإضعاف تلك الصلة القوية المعروفة التي تربط المسلم بدينه.

يقول المنصّر الفرنسي لو شاتليه: كنا منذ أمد بعيد، من دون أن نخوض في ذكر تفاصيل، نجهز أعمال هذه الإرساليات (البروتستانتية) التي اشتهرت بخطتها ووفرة الوسائل التي أعدّتها وتوسّلت بها لمقاومة دين الإسلام. إن **إرساليات التنصير الدينية** التي لديها أقوال جسيمة ونذار أعمالها بتدبير وحكمة، **تأتي بنفع كثير في البلاد الإسلامية**، إذ إنّها تبنت الأفكار الأوروبية، إلا أنّ لإرساليات التنصير مطامع أخرى[1].

ويذكر القسّ الخبيث صموئيل زويمر: إنه لنتيجة التبشير في البلاد الإسلامية مزية هدم، أو بالأحرى: مزيتي تحليل وتركيب. والأمر الذي لا مرية فيه هو: أنّ حظ المنّصرين من التغيير الذي أخذ يدخل على عقائد الإسلام ومبادئه الخلقية، هو أكثر بكثير من حظ الحضارة الغربية منه، ولا ينبغي لنا أن نعتمد على إحصائيات التعميد[2] في معرفة عدد الذين تنصّروا رسميًا من المسلمين، لأنّنا هنا واقفون على مجرى الأمور، ومتحقّقون من وجوه مئات من الناس انتزعوا الدين الإسلامي من قلوبهم، واعتنقوا النصرانية في طرف خفيّ[3].

ويقول القس الحاقد زويمر في مؤتمر تنصيري: إنّ التبشير وصل إلى أسس غاية في مهاجمة الإسلام، وأدّى المهمّة على أكملها، وانتهى إلى نتائج لم يكن أحد يحلم بها منذ الحروب الصليبية. **ليس عمل التبشير إزاء الإسلام هو: إخراج المسلمين من دينهم ليكونوا مسيحيين**، برهن التاريخ من أبعد أزمنته على أنّ المسلم لا يمكن أن يكون مسيحيًّا مطلقًا، والتجارب دلّتنا ودلّت رجال السياسة المسيحيين على استحالة

---

(1) حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، أحمد عبد الوهاب، ص157.

(2) التعميد يكون إمّا بتغطيس المعتمد ثلاث دفعات في الماء باسم: الآب، والابن، والروح القدس، وإمّا برشّه بالماء، على اختلاف القائم في ذلك، والتعميد يغفر الخطيئة «الجدية»، أي: الموروثة عن جدهم آدم، وكذلك الأخطاء الذاتية، ولا يقوم به إلا الكاهن (النصرانية، محمود مزروعة، ص143).

(3) الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، ص71.

ذلك، ولكن الغاية التي نرمي إليها هي: إخراج المسلم من الإسلام فقط، ليكون إمّا ملحدًا أو مضطربًا، أو متكئًا في دينه، وعندما لا يكون مسلمًا، أي لا يكون له عقيدة يدين بها ويسترشد ضميره بمهمّتها، وعندما لا يكون للمسلم من الإسلام إلا الاسم، عندما لا يكون مسيحيًا ولا يهوديًا، ملحدًا لا يؤمن إلا بالمادة، أو مضطربًا يحتقر الإسلام والمسلمين، نكون قد حققنا بعض أهدافنا. لقد قضينا على برامج التعليم في الأقطار الإسلامية، فأخرجنا منها القرآن وتاريخ الإسلام، ومن ثمّ أخرجنا الشباب المسلم من الوسائط التي توجد فيها العقيدة والوطنية والإخلاص والرجولة والدفاع عن الحقّ. الواقع أنّ القضاء على الإسلام في مدارس المسلمين هو: أكبر واسطة للتنصير وقد جنينا منه أعظم الثمرات[1].

إن ما جاء على ألسنة قساوسة التنصير في مؤتمراتهم التنصيرية ليعدّ من أشدّ وأقوى الأساليب التي مورست من قِبل خصوم الإسلام في العصور الأخيرة وحتّى يومنا هذا.

وقد كانت جمعيات التنصير ومؤتمرات المنصّرين تقوم في المجتمعات المسلمة العديدة بعمليات التنصير، وكان القس زويمر أوّل من ابتكر فكرة عقد مؤتمر عام، يجمع إرساليات التنصير البروتستانتية، للتفكير في مسألة نشر الإنجيل بين المسلمين. وفي سنة 1906م[2]، أذاع اقتراحه، وأبان الكيفية التي يكون بها، فوضعت الفكرة على بساط البحث في ميسور من ولاية أكرا في الهند، إذ إنّ الولاية كانت ذات أهمية كبرى من حيث المسائل الإسلامية لوجود جامعة عليكرة[3] هناك، ثم عرض الاقتراح على مؤتمر التنصير، الذي يعقد في مدينة مدراس[4] الهندية كلّ عشر سنوات، فأجاز عقده، وإنّ اتخاذ الهند قاعدة لتأسيس النظامات الخاصة بتنصير المسلمين أمر طبيعي وبدهي[5].

---

(1) **الإسلام في وجه التغريب**، أنور الجندي، ص72.

(2) عقد أول مؤتمر تنصيري في القاهرة سنة 1324هـ/ 1906م بمنزل عرابي باشا في باب اللوق، وبلغ عدد إرساليات التنصير اثنين وستين، بين رجال ونساء؛ ومن المقترحات التي ناقشها المؤتمرون - إن شئت فقل «المتآمرون» - اقتراحًا بإنشاء جامعة نصرانية تقوم الكنيسة بنفقاتها، وتكون مشتركة بين كلّ الكنائس النصرانية في الدنيا، على اختلاف مذاهبها، لتتمكّن من مزاحمة الجامعات الإسلامية بسهولة، وتتكفّل هذه المدرسة الجامعة بإتقان تعليم العربية (**حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر**، أحمد عبد الوهاب، ص159؛ **الغارة على العالم الإسلامي**، شاتليه، ص22).

(3) **القاموس الإسلامي**، أحمد عطية الله، 5/ 490؛ **الموسوعة العربية الميسرة**، محمد شفيق غربال، 2/ 605.

(4) **المعرفة**، محمد فؤاد إبراهيم، 19/ 3173؛ المرجع نفسه، محمد شفيق غربال، 2/ 1670.

(5) المرجع نفسه، شاتليه، ص29.

والباحث في موضوع التنصير باعتباره حركة سياسية نصرانية، يجد أنّه حركة دينية تحمل الجانب العنصري التعصّبي الذي أضيف إلى المسيحية التي بشّر بها ودعا إليها رسول الله عيسى بن مريم عليه السلام، وفي ضوء الوضع والتحريف الذي اشتملته النصرانية عندما اختصمت الدعوة الإسلامية في العهد المدني، ومارس النصارى زعمهم بالأساليب القولية والعملية في وجه الدعوة الإسلامية حتى جابهتهم ودحضت مقولاتهم، يجيء التنصير في عصرنا الحاضر كأحد المعتقدات التي ترتكز إلى تاريخ طويل من الخصومة للإسلام، ويطرح أهدافه وتاريخه بالقول والعمل في وجه الإسلام والمسلمين. ولذا، فإنّ نظرة على طبيعة عمل التنصير وأسلوبه تكشف جملة من الأهداف التنصيرية باعتباره إحدى القوى الرئيسية التي اختصمت الإسلام قديمًا وحديثًا. وفي ظلّ عمليات التنصير التي مورست كأحد الأساليب التي مارسها خصوم الإسلام للنفاذ إلى المسلمين والحيلولة بينهم وبين الإسلام، فإنّا نستطيع أن نقف على أهمّ أهداف التنصير متمثّلة في الآتي:

1 ـ هدم الإسلام في قلوب المسلمين، وقطع صلتهم بالله، وجعلهم مسخًا لا تعرف عوامل الحياة القوية، التي لا تقوم إلّا على العقيدة القويمة والأخلاق الفاضلة.

2 ـ إخضاع العالم الإسلامي لسيطرة الاحتلال الصليبي، والتحكّم في مقدراته وإمكاناته[1].

وهذان العنصران الرئيسيّان يضمّان تحتهما مجموعة من الأهداف والأغراض، نجدها في النقاط الآتية:

- توهين قيم الفكر العربي الإسلامي، والغضّ من اللغة العربية الفصحى.
- إضعاف التمسّك الداخلي.
- إيجاد تخاذل روحي ومعنوي، وإيجاد شعور بالنقص في نفوس المسلمين، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للمدنية المادية.
- إضعاف العقيدة الصحيحة في نفوس المؤمنين بها، على أساس أنّ الشعوب التي تنحلّ عقائدها القويّة وتضعف، تغدو فريسة سهلة للغزو الفكري.
- تقطيع أواصر الوحدة والإخاء والترابط من الأمّة المسلمة.

---

(1) حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، أحمد عبد الوهاب، ص162.

- السخرية والتشكيك بمختلف الجوانب التي يعتزّ بها المسلمون من قرآن وسنّة وتاريخ وتراث وبطولات وأمجاد، والاحتقار والازدراء بالعالم الإسلامي وأممه في المجالات المختلفة، ووصفه بالضعف والتأخر، وتسميته بالأمم المتخلّفة.
- تأجيج الخلافات بين الطوائف، وإثارة الفتن والقلاقل في المجتمعات الإسلامية.
- إفساد الخصائص الذاتية في الشعوب الإسلامية[1].

هذه الأهداف عمل من أجلها التنصير عبر محاور عديدة ومارس من أجل تحقيقها الأساليب القولية والعملية على حدّ سواء.

المزاعم والأحقاد

ارتكزت هذه الأساليب في طرح خصومتها للإسلام على ما أثاره المستشرقون من شبهات وتحريف لما اطلّعوا عليه من تراث المسلمين، وكان يمكن أن يكون ما تناولناه في مبحث الاستشراق من عرض ونقد لفكر المستشرقين والاستشراق باعتباره أحد الأساليب المعاصرة التي تختصم الدعوة الإسلامية كافيًا، إلّا أنّه لا بدّ، وفي ضوء المنهج الذي يحكم مسار البحث، أن نتناول بعضًا من الأساليب القولية والعملية التي يطرحها المنصّرون في وجه الدعوة الإسلامية والمسلمين.

فمن هذه الأساليب مثلًا:

- إثارة الشبهات حول القرآن الكريم، والسنّة النبوية المطهّرة، وأحكام الإسلام وتشريعاته ومبادئه.
- دسّ الأفكار الفاسدة، وإغراء بعض ضعفاء النفوس أو ضعفاء العقول من المسلمين باعتناقها على أنها تعاليم الإسلام ومفاهيمه ثم محاربة الإسلام بها لإعاقة انتشاره.
- اختلاق الأكاذيب والافتراءات على الإسلام وتاريخ المسلمين، وتشويه غاية الفتوحات الإسلامية.
- مقابلة بعض أحكام الإسلام وأركانه وتشريعاته بالاستهزاء والسخرية والازدراء، ووصف المتمسّكين بها بالرجعية والتخلّف والتآمر والتعصّب والجمود، ونحو ذلك

(1) مقدمات العلوم والمناهج، أنور الجندي، 1/ 209، 210.

من العبارات التي تضعف حماس المسلمين المتمسّكين بدينهم.

- احتقار العلماء، وتقديم الجهلة المنحرفين إلى مراكز الصدارة ليعطوا صورة سيّئة عن الإسلام والسلوك الإسلامي[1].

فالتنصير من أخطر الحروب والمعوقات التي تواجه الأمة المسلمة ومسار الإسلام، كانت بدايته مع نهاية الحروب الصليبية، وقد بقيت حتى اليوم «تكتيكها» أو وسائلها، وبقيت لها «إيديولوجيتها» أو فكرتها، ولكن جاء التنصير بديلًا عن الحروب الصليبية بصفة عامة، لكن الحروب الصليبية لم تنته تمامًا[2]. وخلاصة ما يمكن أن نقرّره من هذا العرض أن نقول:

- إنّ الهدف من التنصير هو: إبعاد المسلمين عن الإسلام باعتبار أنّ الإسلام بزعمهم هو الخطر على الغرب.
- إنّ أعمال المنصّرين ووسائلهم تعدّ أخطر معوق لانتشار الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها.
- إنّ التنصير يركز على إفراغ أفكار المتردّدين عليهم والمحتكّين بهم من المحتويات الأصيلة والجذور العميقة.
- نجح التنصير من خلال الجامعات الغربية في اختيار طلبته من ذوي الطبائع الضعيفة، ليمنحهم المنح الدراسية، فيبيعوا لهم الشهادات بأيّ ثمن، ليكونوا بين المسلمين.
- إنّ الدعوة التنصيرية كانت تتّخذ من مظاهر النشاط المختلفة وسيلة للتخفّي بالتدريس والتطبيب والأعمال الاجتماعية وغيرها.
- إنّ المنصّرين يتّخذون من السياسة سندًا وناصرًا في مؤازرة أعمالهم وتحقيق أهدافهم.
- إنّ التنصير يعدّ خطوة مضادة لانتشار الإسلام في المجتمعات المختلفة.
- إنّ التنصير أو ما يسمّونه بالتبشير بما له من وسائل وأساليب وإمكانات، يعدّ أكبر

---

(1) مقدمات العلوم والمناهج، أنور الجندي، 1/ 507.
(2) الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، علي محمد جريشة، ص187.

معوق لانتشار الإسلام، ويعمل ليل نهار على عرقلة تقدّم المسلمين.

- إنّ المنصّرين لم يكتفوا باستغلال حاجات الناس وآلامهم، بل أخذوا يعلنون صراحة تجريحهم للإسلام وتراث المسلمين، وأفضلية كلّ ما هو غربي فكرًا وسلوكًا، من أجل إضعاف المسلمين وإعاقة انتشار الإسلام[1].

- إنّ مواجهة هذه المعوقات تحتاج إلى تخطيط دقيق ومساندة إسلامية واعية.

- إنّ المنصّرين لم يكن اختيارهم عفويًا، وإنّما كان نتيجة درس ودراسة، وإعداد للاضطلاع بهذه المهمة الخطيرة، فكان لا يقوم بهذا العمل إلّا رجال نالوا قدرًا كافيًا من التمرين على مناهج معدّة بإحكام لتناسب بيئات معيّنة، في ظروف معيّنة، وهذا بحدّ ذاته يمثّل معوقًا كبيرًا وخطيرًا أمام انتشار الإسلام.

- التنصير من أخطر المعوقات التي تواجه الأمة المسلمة، جاء بديلًا عن الحروب الصليبية العسكرية، وبصورة أخطر وأشدّ ضراوة وفتكًا، ممّا يعني أنّ الهجمات الصليبية الوثنية الحاقدة الماكرة لم تنته بعد.

- من خطط المنصّرين الماكرة لإعاقة المسيرة الإسلامية الاستهزاء والسخرية والازدراء بالدين الإسلامي وتشريعاته، ووصم المتمسّكين به بالرجعية والتخلّف والجمود والتآمر ونحو ذلك من العبارات التي تضعف حماس الدعاة المسلمين، وتقف معوقًا لهم عن تبليغ هذا الدين ونشره.

- المدارس التنصيرية من أخطر الأساليب التنصيرية فتكًا بالأمّة المسلمة، وأكثر إبعادًا للناس عن الإسلام، لما لها من تأثير في طريق الدعوة إلى نشر الإسلام، وقد عانت الأمّة المسلمة من هذه المدارس وإفرازاتها العفنة ممّن تخرجوا فيها، وما زالت تعاني من شدّة التأثير، إذ أصبح هؤلاء الخرّيجون يمثّلون معوقًا خطيرًا أمام انتشار الدين الإسلامي.

- إنّ المنصّرين يعملون ويحكمون العمل والتدبير، فإذا رغب المسلمون أن يتخطّوا هذه العقبة، فعليهم العمل وتدبّر الأمر وزيادة الإحكام والتدبير.

- من أغراض التنصير هدم الإسلام في قلوب المسلمين، وإطفاء جذوة الإيمان في قلوبهم، وقطع صلتهم بالله، سبحانه وتعالى، وجعلهم مسخًا لا تعرف عوامل

---

(1) انظر أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص232.

الحياة القويّة، التي لا تقوم إلّا على العقيدة النقية القوية والأخلاق الفاضلة، وهذا يوهن الهمم ويضعف روح الدعاة إلى الله ويعوقهم عن نشر الإسلام.

- عمل التنصير على خلق تخاذل روحي ومعنوي، وبثّ الروح الانهزامية عند المسلمين، وعمل على إيجاد شعور بالنقص في نفوس المسلمين بعامة، والعرب منهم بخاصة، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع والخنوع للمدنية المادية الغربية، كلّ ذلك لإيقاف المدّ الإسلامي.

- دأب المنصّرون على إضعاف العقيدة الصحيحة في نفوس المسلمين والمؤمنين بها، على أساس أنّ الشعوب التي تنحلّ عقائدها القوية وتضعف، تغدو فريسة سهلة للغزو الفكري، وإذا انطفأ نور العقيدة الوضّاء من القلب، ضعفت الدعوة إلى الله سبحانه وتعالى.

- استحدث التنصير وسائل تنصيرية جديدة، وذلك عن طريق الخدمات الاجتماعية والصحية وغيرها، أدّت نتائج أسرع وأفضل من عمل القسّ المبشّر (المنصّر) في إبعاد المسلمين عن دينهم وعدم تمكينهم من نشره.

- الوسائل والأساليب التي مارسها المنصّرون عملت كلّها على تشويه سمعة الإسلام والمسلمين، إذ سخّرت العلم والسلاح والتكنولوجيا من أجل تحريف التاريخ والأحداث، وتشويه العلاقات التاريخية والإنسانية، ونشر المفاهيم الغربية، لإبعاد المسلم عن دينه أو تشكيكه فيه.

التنصير وعمليات التحريف

يمارس التنصير منهج المغالطة وتشويه الحقائق وتقديم المفتريات، خاصة في مجالات عمله لتشويه الدعوة الإسلامية بالإعلان عمّا يسمى ملكوت الرب، والتنصير في ذلك خاضع للمخططات اللاهوتية الجديدة التي طرحها دعاة تنصير المسلمين. وفي التدليل على ذلك يطالعنا المنصّر بروس ج. نيكولز بأطروحاته التي بدأها بتمهيد واسع يقول فيه بتعصّب وعنصرية بغيضين، فضلًا عن تشويه وتحريف لعقيدة الإسلام شديدين[1]: إذا كان جوهر الإيمان في الإسلام هو التوحيد، فإنّه صحيح أيضًا أنّ مركز

---

(1) «منطلقات لاهوتية جديدة في عملية التنصير»، بروس نيكولز، نقلاً عن الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام، صابر طعيمة، 2/ 345 ـ 348 (بتصرف).

الإبداع في الإنجيل هو الثالوث الأقدس (وهذا هو جوهر التشويه مساواة التوحيد بالتثليث). إنّ مفهومي «الرب محبّة» و«يسوع المسيح هو المحبّة المجسّدة»، هما مفهومان للربّ كشخص يتجاوز مفهوم الوحدانية الحسابية للربّ، وإذا كان الرب شخصًا في الأساس فهو كذلك سرمدي، ثم يقول: إنّ المسيح لم يصبح ابن الربّ بمرور الزمن بل تلك حقيقة منذ الأزل، وفهم رجال الكنيسة الأوائل المعنى الإغريقي واللاتيني لمفهوم «شخص» أو «ذات» كعلاقة متناقضة مع مفهوم الإنسان الحديث، الذي قلّل مفهوم الشخص إلى إنسان مستقلّ، وهذا ما يفهمه المسلمون بالتثليث هنا. وإذا كان الرب هو المحبّة، فهو إذًا محبّة بشكل أزلي، وسرّ هذه العلاقة الداخلية قد تمّ إدراكه في التجسيد. إنّ كل مقاييس الطبيعة غير مناسبة كلية لتعريف مفهوم المحبّة الإلهية على الطريقة النصرانية التي تجعل من الإنسان إلهًا وابنًا للإله في آن واحد. إنّ جوهر هذا المفهوم لا يمكن إدراكه إلّا من خلال دائرة الإيمان، وعليه فإنّ المنصّر يجب أن يدخل في علاقة عميقة مع المسلم تؤدّي إلى الإيمان قبل أن يكون ممكنًا إدراك هذا المبدإ، إنّ المنصّرين قد قبلوا عامة بالمنهج الذي يقول به كلّ من أوكاستين وانسلم: «إنّي أؤمن حتى أتمكّن أن أفهم»، وإذا كان ملكوت الربّ هو ذلك المجتمع الذي تتجسّد فيه المحبّة، فمن واجب الكنيسة أن ترتفع عن مفهوم المجتمع بوصفه جماعة من الإخوة تسلّم أمرها للرب، ثم يسترسل نيكولز ويقول: واحسرتاه كم من النصارى مقصّرين، هذا يعني أنّ نقطة البداية لفهمنا اللاهوتي للتنصير ستكون الكنيسة وليس الفرد. ثمّ يقول القس المنصّر:

إنّ تعاليم القرآن تقول إن الله رحيم ولكنه ليس في حاجة إلى المحبة، والإشارات الاثنتان أو الثلاث إلى محبّة الله للإنسان تفسّر عادة بعظمة الله[1]، ومع ذلك فإنّ حقيقة المعاناة والتوتّر في العالم الإسلامي قد أيقظت في الكثير من المسلمين رغبة في رب عظيم يهتمّ ويسامح، ثم يقول: إنّ برهان الكتاب المقدس الذي يتجسّد في الكنيسة هو واجبنا الوحيد.

إنّ ملكوت الرب هو ملكوت العدل، لأنّ القانون هو تعبير عن شخصية الربّ كحبّ مقدس. لقد قال الرسول بولس بأنّ الشريعة كتعبير عن إرادة الرب تعتبر حسنة من الناحية الأخلاقية (رومية، 7)، في الوقت الذي اعترف فيه النبيّ داود بحبّه لقانون الربّ

---

(1) هذا الكلام جهل وتحريف من الكاتب بعقيدة الإسلام، ففي القرآن الكريم: ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ ...﴾ [آل عمران: 31].

(المزامير 119 : 97) وعلى النقيض، فإنّ الديانات الطبيعية للإنسان الخاطئ تجعل الشريعة سيّدة لها، وتقوم بتعليم الطاعة كوسيلة للخلاص. ثم يقول: إنّ سوء استخدام القانون الإسلامي موازٍ لسوء استخدامه في العهد القديم في اليهودية، والإسلام كدين للفطرة (أو الدين الطبيعي) يفترض في كلّ إنسان أن يكون مؤهّلًا لمعرفة حقيقة الشريعة والمحافظة عليها، وليس هناك حاجة لمفهوم «النعمة»، فالإسلام يدعو الناس المسلمين منهم وغير المسلمين للإذعان والطاعة.

ومنذ بداية كهنوته، أوضح المسيح عليه السلام أنّ الاستجابة إلى دعوة الملكوت تكون بالتوبة والإيمان. إن مفهوم الرسول بولس عن الخلاص كتبرير للنعمة من خلال الإيمان ملائم بصفة خاصة لمفهوم الإنجيل في المحتوى الإسلامي (كما هو أيضًا للهندوسي والعلماني رغم أنّ هذا لا يتحقّق دائمًا)، ومن خلال عملية التبرير بالإيمان فإنّ سموّ الرب وخطيئة الإنسان التي لا يستطيع تجاوزها يلتقيان عند الصليب، ولكن المفهوم الإنجيلي للخلاص عن طريق ملكوت الرب يتطلّع إلى ما وراء الصليب، إلى البعث ونزول المسيح عليه السلام ثانية، عندما يتمّ تحرير الطبيعة نفسها وتقام أرض جديدة وفردوس جديد، وإذا كان التبرير بالإيمان هو نموذج للخلاص يتمركز في مفهوم المسيح عليه السلام، فإنّ عملية التحوّل هي تجربة تتمركز في مفهوم الروح القدس، وتشير إلى علاقة أخرى لها ارتباط وثيق بمفهوم الثالوث، أمّا الخلاص فهو متمركز في الملكوت. ثم يستطرد المنصّر نيكولز ويقول: إنّ ملكوت الربّ أخبار طيّبة تفويض شرعي للملكوت، إنّه الدعوة لنشر الكتاب المقدس، وتعميد المؤمنين الجدد، وتعليم المجتمع الجديد، وشفاء المرضى، ولإثبات قوّة الرب في مواجهة الشيطان، إنّ المسيح عليه السلام الذي بعث من الموت قد تكلّم كثيرًا عن الملكوت عندما هيّأ أتباعه لتجربة عيد الحصاد (أعمال الرسل، 3). إنّ التنصير وإقامة الكنائس والنبوءات التي تشجب الظلم الاجتماعي، وتناصر الفقراء والمضطهدين وتساعدهم، تلتقي في مفهوم الإعلان عن ملكوت الرب. وبعد هذا التخريف المتعمّد وهذا الإثم العدواني الذي يقعد له المنصّر نيكولز يقول: وهكذا، فإنّ الخدمات من خلال الطب والتعليم والمساعدة إلخ.. ليست وسيلة للتحوّل إلى النصرانية بل شهادة على قوّة الكتاب المقدس، إنّ المسيح لم يجادل أبدًا في أولوية أحد جوانب المهمّة على حساب الجانب الآخر، ولكنّه عاش استنادًا لتفويضه الخاص. ثم يتحدث نيكولز عمّا يسميه مضامين ملكوت الربّ والتي تفيد في عملية تنصير المسلمين بقوله:

يجب علينا أن نعي معطيات الكتاب المقدّس للإفادة منها في عملية التنصير. يقترح

كولين تشايمان بأنّ أيّ محاولة للتفكير تستند إلى الإنجيل قد تتحوّل إلى أسلوب يتحدّى تعصّبنا ويساعدنا لأن نفكّر ني الإسلام بطريقة أكثر نصرانية.

إنّها ستعني أكثر بكثير من جمع نصوص الإثبات، إنّ مهمة التأويل تعني استخدام أفضل الطرق التقليدية القائمة على الأسس النحوية والتاريخية، والتي تنعكس بصورة انتقادية على مفاهيمنا للكتاب المقدّس المتأثّرة ثقافيًا، ولكي يتسنّى لنا ذلك يجب أن نفحص نصوص الكتاب المقدس بطريقة إيجابية، بحيث نبعد أنفسنا عنها بنفس الوقت الذي نلتزم بها ونطيعها، كما يجب أيضًا أن نبعد أنفسنا عن ثقافتنا ونربط أفقنا بالثقافة الإسلامية حتى نتمكّن من تطبيق معطيات الإنجيل في عملية التنصير، إنّه لمن المهمّ بالدرجة نفسها أن نساعد المسلم على تطوير نفس الروح التأملية فيما يتعلّق بالقرآن، وعند ذلك فقط سيفتح آذانه ويستقبل الكتاب المقدّس على أنه كلمة الرب الحقيقة والنهائية (كذا عنده)، ثم يسترسل فيقول:

إنّ تأمل معطيات الإنجيل بهذه الطريقة يعني أيضًا التفكير بطريقة رمزية، لقد كان المسيح يعظ استجابة مختلفة جدًّا عن تلك التي يتمّ تحقيقها عادة بالنقاش العقلي، لقد أوضح مارتن كولد ميث الكيفية التي يمكن بها أسلمة حكايات جابي الضرائب واليهودي المتظاهر بالصلاح والتقوى بحيث يكون فعله لتعليم المسلمين مفهوم الخطيئة.

ثم يقول نيكولز:

نحن بحاجة إلى فهم واستيعاب الثقافة الإسلامية: من المفهوم أن يكون للنصارى نظرة محبّة وكراهية في آن واحد للثقافة الإسلامية، وذلك كردّ فعل طبيعي لعدم الثقة والمعاناة التي لاقوها على أيدي المسلمين لعدة قرون[1]، وقد أدّى ذلك إلى تكوين «ثقافات» نصرانية متميّزة في الأراضي الإسلامية، ممّا صعّب كثيرًا أي انتماء من قبل المتحوّلين المسلمين إلى المجتمع الجديد الذي دخلوه، وحيث يضعف الالتزام بالدين تصبح عملية تحويل الثقافة الإسلامية أكثر إلحاحًا، وفي هذه العملية يجب أن نأخذ بعين الاعتبار العقبات، لقد وجّه الله الانتباه إلى المصاعب اللغوية في الاتصال بالمسلمين، فترجمات الكتاب المقدس إلى اللغات العامية، والتي تمّت سابقًا، تميل إلى ترسيخ الحواجز اللغوية. وينتهي نيكولز من بحثه الذي أتينا على معالمه في ضوء

---

(1) هذا هو عين الكذب الصليبي، راجع التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي، ص131.

معالجتنا له بالنقد والتحليل[1]، فهو ورقة عمل تمثّل منعطفًا خطيرًا في عمليات التنصير، إذ البحث في الأصل قدّم على أنّه ورقة عمل في مؤتمر الإنجيل والثقافة في برمودا عام 1987م، وهو البحث الذي اختتمه بقوله: يجب أن نراعي العوامل الثقافية التي تختلف فيها العقيدتان بشكل حادّ فيما يخصّ نظرة المسلمين إلى المرأة، واستخدام القوّة في دمج الثقافة الدينية مع القومية، والتهديد والموت للمتحوّلين. إنّ طرق التفكير الإسلامية والنصرانية التي تختلف بصورة جوهرية حول اختلاف الثقافة يمكن تخطّيها عندما يتمّ الإقرار بألوهية يسوع المسيح، كما أنّ الاختلافات الواضحة بين تعاليم القرآن وبين الممارسات العامة للإسلام توسّع من هذه الفجوة في الفهم، كما يدرك ذلك كلّ منصّر يعمل في صفوف المسلمين، وبهذا يصير ملكوت الرب المرجع الموضوعي لتقويم أو رفض أو تكييف أو نقل الثقافة وتحويلها عن طريق إعلان الكتاب المقدّس بصدق وبناء الكنيسة.

الحوار بين النصارى والمسلمين

بعض أصحاب الأمر في العالم الإسلامي، ومعهم بعض أصحاب الفكر من الأكاديميين والعلميين، رحّبوا كثيرًا وتحمّسوا أكثر لهذا الموضوع عندما طرح على الرأي العام، وهيّئت له الأسباب وأعدّت الإمكانات، وفي فترات الحرب الباردة التي اقتلعت فيها رياح التغيير قوائم النظام الماركسي، كانت الدعوة للحوار الإسلامي المسيحي، للاتفاق والتعاون على عمل مشترك في القضايا التي بهرت البعض وخدعت البعض الآخر. بل إن العجيب المحيّر، أن بعض القوى السياسية في العالم الإسلامي كانت ترى جدوى ومصلحة للإسلام من خلال مثل هذه الحوارات الإسلامية المسيحية. ونحن هنا لا نجادل لإثبات مدى خطورة مثل هذه الحوارات على العمل الإسلامي، وإنّما نقدم ورقة عمل دانيل آمربروستر التي تقدّم بها إلى المؤتمر التنصيري الذي عقد في عام 1987م في مدينة جلين آبري بولاية كولورادو في الولايات المتحدة الأمريكية والتي يقول فيها:

لقد أصبحت كلمة حوار كلمة هامة في العلاقات النصرانية ـ الإسلامية، وخاصة بعد أن شارك مجلس الكنائس العالمي في حوار مع المسلمين منذ عام 1960م، وبعد أن جرى نقاش كثير حول الموضوع، وقد أصدر المجلس مطبوعات كثيرة توثق هذا

---

(1) انظر الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام، صابر طعيمة، 2/ 238 ـ 241 (بتصرف واختصار).

الحوار، كما كان هنالك أيضًا غزارة في النقد الذي وجّهه المنصّرون لمثل هذا الأسلوب، ولفهم كلٍّ من وجهتي النظر فهما متكاملتان، ولتقييم الموضوع من زاوية اهتمام متعاطف مع المسلمين، فمن المفيد أن ننظر بإيجاز إلى الأسلوب الذي استخدمه مجلس الكنائس العالمي، وأن نطرح أسئلة حول وظيفة المحاورة وملاءمتها للمنصّرين الذين التزموا وتعهّدوا بكسب المسلمين إلى جانب المسيح عليه السلام، فما الذي يراه ويقترحه مستر دانيل؟ نأتي على ما طرحه بتصرُّف واختصار.

مجلس الكنائس العالمي

توجد ثلاثة «مستويات» رئيسية شارك فيها مجلس الكنائس العالمي في حوار:

المستوى الأوّل: تفكير مسكوني بين النصارى أنفسهم: اجتمع بعض القادة من مجلس الكنائس العالمي في عدّة مناسبات:

في لبنان عام 1966م، وكاندي عام 1967م، وزوريخ عام 1970م، وأديس أبابا عام 1971م إلخ... لمناقشة المبادئ والإجراءات التي سيشاركون على أساسها في المحاورة.

المستوى الثاني: لقاء فعلي مع المسلمين: اجتمع أناس من مجلس الكنائس العالمي في عدّة مناسبات لإجراء محاورة فعلية مع المسلمين، وفي بعض الأحيان مع مسلمين وممثّلين لعقائد أخرى، شملت هذه المشاورات لقاء كارتفنى عام 1969م، وآجالتون عام 1970م، وبرومانا عام 1972م، وكولومبو عام 1974م، وهونج كونج عام 1975م، وشامبس عام 1976م.

المستوى الثالث: المحاورة العملية: رعى مجلس الكنائس العالمي عدّة مشروعات بين الطوائف للمساعدة والتطوير.

الدور المتغيّر للحوار

يبدو كما لاحظ بروس نيكولاس (1977م) أنّ دور المحاورة كما استخدمه مجلس الكنائس العالمي قد تغيّر خلال مسار هذه اللقاءات، ففي مؤتمر نيودلهي عام 1961م اعتبر الحوار وسيلة مفيدة للتنصير، ولكن في مؤتمر أبسالا عام 1968م نقل الحوار خارج محيط التنصير وأصبح بدلًا من ذلك جزءًا من التزام نصراني أكثر عمومية واستمرارًا في عالم تسوده معتقدات متعدّدة، ولم يكن هناك تركيز على تميّز واستثنائية المعتقد النصراني، كما انعكس ذلك في الوصف المتغيّر لاهتمامات المؤتمرين والتي شملت:

«الكتاب المقدس والديانات غير النصرانية» و«الحوار مع المجموعات ذات المعتقدات والإيديولوجيات الحية»، وحصلت تغيّرات أخرى أعقبت مؤتمر أبسالا. وفي مؤتمر ليكون عام 1974م مثلًا اعتبرت طبيعة (وربّما ضرورة) التنصير مجرّد إدراك متبادل متزايد حول وجود الربّ في مواجهة يكون كلّ واحد فيها مسؤولًا عن الآخر...[1].

ولكن هنالك بعض الذين يدافعون عن هذه البيانات «التوفيقية»، حيث إنهم يقولون بأنه لا يوجد مجال في الحوار لإصدار حكم وفعل، ذلك يعني أن يصبح المرء محاورًا عدوانيًا يهاجم معتقدات الآخرين، وأيّ لقاء يكون فيه الشريك غير راغب في أن يستمع أو يتعلّم أو يتغيّر لا يمكن إلّا أن يكون «حديثًا طويلًا من جانب واحد». هناك سؤال إذًا عمّا إذا كان دور الحوار حسب ما استخدمه مجلس الكنائس العالمي قد تغيّر فعلًا، أو أنّ نظرتهم للمحاورة «كأسلوب مفيد للتنصير» في مؤتمر نيودلهي كانت ببساطة غير ملائمة من البداية. ثم يقول:

ومهما تكن الحالة، فإنّ من الواضح أنّ البحث عن جماعة وعن وحدة الجنس البشري وسط أناس ذوي معتقدات وثقافات متعدّدة قد أصبح موضوعًا رئيسيًا بالنسبة لمجلس الكنائس العالمي، إنّ الحوار ليس وسيلة لهدف التنصير، ولكنّه، بدلًا من ذلك، يقف في مكانه الصحيح كهدف للبحث عن فهم لمعتقداتنا الخاصة في مضامينها التاريخية والثقافية[2].

التنصير العملي

ارتكزت عملية التنصير العملي على مخطّط فكري وعملي يستهدف اقتلاع كلّ ما يمكن أن يبنيه المسلمون لأنفسهم اجتماعًا ونظامًا وأخلاقًا وعلمًا. وطبقًا لهذا المخطّط، وحتّى يؤتي ثماره، كان عليهم ألّا يفصلوا بين ما يعتقدونه وما يعملونه، ولذا فإنّ أسلوب التنصير العملي تحرّك أوّل ما تحرّك في البلاد الإسلامية في ظل إنشاء معاهد ومدارس أجنبية، واستمرّ التنصير تحت لوائها لكي يتحقّق له إنشاء عقلية عامة تحتقر كلّ مقومات الفكر الإسلامي، وإبعاد العناصر التي تمثّل الإسلام عن مراكز

(1) هذا هو عين الكذب الصليبي، راجع التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، محمد الغزالي، ص131.

(2) المرجع نفسه، ص411.

التوجيه. فإذا لم تنجح الدعوة إلى الخروج من الإسلام إلى دين آخر، جرى تشكيكهم في الدين المطلق. لقد استهدف التنصير نقل المسلمين من الإسلام وخطا في سبيل ذلك خطوات واسعة[1].

على المنصّرين ألّا يقنطوا إذا رأوا تنصيرهم للمسلمين ضعيفًا.

على المنصّرات أن يزرن منازل المسلمين، ويجتمعن بسيداتهنّ.

استعانة المنصّرين في سبيل إنفاذ دعايتهم بالمستشفيات والمدارس والملاجئ.

على طبيب الإرسالية ألّا ينسى ولا لحظة واحدة أنّه منصّر قبل كلّ شيء، وطبيب بعد ذلك.

استغلال فرصة المرض، وبخاصة في البلدان المسلمة الفقيرة التي تنتشر فيها الأمراض كمرض الجذام[2] وغيره، والسيطرة على المريض، وانتهاز فرصة الضعف والحاجة وعدم القدرة على التفهُّم والاقتناع، والدسّ للعقل الباطن بالإيحاء[3].

يقول المنصّر تشارلز واطسون: على المنصّرين أن يتلوّنوا لتحقيق هدفهم التنصيري. يجب أن يظلّوا براء كالحمام، ولكن هذا لا يمنعهم أيضًا، أن يكونوا حكماء كالحيات حتى يمكنهم[4].

تجنيد جيوش كثيفة من المنصّرين، يدفع بها إلى أوطان المسلمين[5].

وذلك العمل على تفريق المجتمعات المسلمة وتقسيمها وتمزيقها، كما هو الحال في بعض البلاد العربية.

ومخطّط التنصير يرمي في مجال التعليم والثقافة إلى إنشاء رياض الأطفال والمدارس العامة والفنية المتخصّصة، وإنشاء الجامعات والكليات، لإنشاء كوادر مؤهلة

---

(1) الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، ص82.

(2) هو مرض معدٍ مزمن، وهو نوعان: درني وعصبي، يميّز الأوّل بظهور درنات على الجسم، وبخاصة على الوجه. ويميّز الثاني بظهور بقع على الجلد لونها أفتح من لون بشرة الجلد المريض (الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 1/ 616).

(3) مقدمات العلوم العربية الميسرة، أنور الجندي، 1/ 210.

(4) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص52.

(5) الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، عبد الكريم يونس الخطيب، ص435.

علميًا، لتولّي أخطر المناصب في البلاد[1].

والتعليم في مدارس الإرساليات النصرانية وساطة إلى غاية بإبعاد المسلمين عن الإسلام، ولقد برهن التعليم التنصيري على أنّه من أعظم الوسائل التي استطاع المنصّرون اللجوء إليها.

وممّا يجدر ذكره أن المنصّرين يهتمون بالمدارس ذات القسم الداخلي وبخاصة للبنات، كما يهتمّون بإنشاء دور لإيواء الطالبات المغتربات، إذ يؤدّي ذلك إلى انتزاعهن من بيئتهن المسلمة ووقوعهن تحت سيطرة التنصير مباشرة[2].

والأسلوب العملي الذي تمارسه المدارس التنصيرية من أخطر الأساليب التنصيرية فتكًا بالمجتمع المسلم، وأكثر إبعادًا للإسلام من نفوس المتعلّمين لما لها من تأثير، وقد عانت بعض المجتمعات المسلمة من هذه المدارس، وممّن تخرّجوا منها، وما زالت تعاني من شدّة التأثير، إذ تخرّجت منها أجيال تنسب للإسلام بالاسم.

اسلوب التطبيب

من البداهة أنّ التطبيب عمل إنساني كان يمكن أن يكون بمنأى عن الأغراض، ولكنّ النصرانية تستغلّ مثل هذه الأمور، فتدخل على الناس من أبوابها. من أجل ذلك، عنى المنصّرون أوّل ما عنوا بالتطبيب على أنّه وساطة إلى غاية. إنّ اليسوعيين[3] مثلًا قد أسّسوا أكثر أعمالهم التنصيرية إلى جانب مراكز التطبيب، بل إن مراكز التنصير قد بدأت أوّل ما بدأت مراكز للتطبيب في أوّل الأمر، وفي هذه المراكز وجّهوا عنايتهم الأولى إلى كبار الموظفين وإلى الأعيان، وكانوا يستغلّونهم من هذه الطريق لمصالح تنصيرية بحتة. ومع الأيام أخذت عناية اليسوعيين بالتطبيب تقلّ، وقيامهم بالتنصير يزيد، حتى حلّ التنصير المحض محلّ التطبيب الذي كان رثاء الناس[4].

---

(1) تصحيح المفاهيم في ضوء الكتاب والسنّة، أنور الجندي، ص27.

(2) حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، أحمد عبد الوهاب، ص166.

(3) هم جماعة تأسست سنة 940هـ/ 1534م برئاسة الفارس الإسباني إجناسيوس لوايولا بعد جرحه في إحدى المعارك. كانت غاية الجمعية التنصير بالنصرانية، وتأييد الكنيسة الكاثوليكية. كثر أعضاء هذه الجمعية بعد أن اعترف بها البابا سنة 946هـ/ 1540م. اعتمد اليسوعيون على التربية والتعليم لتحقيق أهدافهم، وقاموا بتأسيس المعاهد العلمية، التي أحكموا إدارتها ومراقبتها، واعتنوا باختيار مدرّسيها، فاشتهرت مدارسهم، وازداد عددها في كل أنحاء العالم (انظر الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 2/ 1982).

(4) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص61.

وكان المنصّرون يعلنون ذلك ولا يكتمونه. فقد قال رشتر عن هذه المناسبات: إن التطبيب في مستوصف أو مستشفى يمكن للطبيب أن يخاطب المسلمين بكلام كثير، لو سمعوا بعضه في مكان غير المستشفى، ومن شخص غير الطبيب، لامتلأوا غيظًا وغضبًا[1].

أمّا حين تمتزج الصفاقة بالتدجيل، ويمتزج الجهل بموت الضمير، فإنّك ترى ذلك واضحًا فيما قاله المنصّرة ايرا هاريس تنصح الطبيب الذاهب بمهمة تنصيرية: «يجب أن تنتهز الفرص لتصل إلى آذان المسلمين وقلوبهم، فتكرز[2] لهم بالإنجيل. إيّاك أن تضيع التطبيب في المستوصفات والمستشفيات، فإنّه أثمن تلك الفرص على الإطلاق، ولعلّ الشيطان يريد أن يفتنك فيقول لك: انّ واجبك التطبيب فقط لا التبشير، فلا تسمع منه»[3].

فالعلاج الطبي يعدّ واحدًا من أخطر وسائل التنصير، لذا تحرص مؤتمرات التنصير على أن تكون توصياتها وقراراتها مؤكّدة لخطورة استخدام العلاج الطبي في التنصير، ومن تلك التوصيات والقرارات: «يجب الإكثار من الإرساليات الطبية، لأن رجالها يحتكّون دائمًا بالجمهور، ويكون لهم تأثير على المسلمين»[4].

وممّا يلحظ أنّ المستوصفات الطبية والمستشفيات من أكثر المنشآت اهتمامًا من جانب المنصّرين، والمنصّرون لا يرحّبون بإنشاء مستشفيات وطنية في مناطق عملهم، لأنّ ذلك يقلّل من احتكاكهم بالمسلمين واحتكارهم لهذه المهنة؛ وللمنصّرين أساليب مختلفة في مستشفيات المدن، وفي الأدغال والفيافي، وفي البيوت والقرى.

وممّا تأكّد لدى الدارسين أنّ مستشفيات التنصير كانت تقام فيها الصلوات النصرانية في كافة عنابر المرضى في الصباح والمساء، وتلقى المحاضرات بالفانوس السحري، ويقوم موظّفون مختصّون في التنصير بزيارة كلّ مريض في مكانه، وتتوالى الزيارات بعد الشفاء في المنازل[5].

---

(1) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص62.
(2) تكرز مأخوذ من الكرازة، وهي تعبير نصراني معناه: إلقاء النصائح على الآتين إلى الكنيسة (المرجع نفسه، ص61 (الهامش)).
(3) المرجع نفسه، ص62، 63.
(4) حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، أحمد عبد الوهاب، ص180.
(5) مقدمات العلوم والمناهج، أنور الجندي، 1/ 209.

ولم ينسَ المنصّرون مقام المرأة في الأسرة، فوجّهوا اهتمامهم إلى التأثير عليها، وصاروا ينصّرون في مستشفيات النساء وفي المستوصفات، ولذلك أرسلوا الطبيبات المنصّرات إلى البيوت والقرى للاتصال مباشرة بالنساء. ويرى المنصّرون أنّ الممرضة لا تعمل على تخفيف الألم عن المرضى فقط، بل تحمل إليهم أيضًا رسالة المسيح عليه السلام، ولذلك عمل المنصّرون على إنشاء مدارس للتمريض في إيران خاصة[1].

وقد فطن المنصّرون إلى أهمية الأعمال الاجتماعية، فاستغلّوها أسلوبًا من أساليب التنصير. جاء في كتاب اسمه «مؤتمر العاملين المسيحيين بين المسلمين»[2]: نحن نُعنى بالعمل الاجتماعي المسيحي لتطبيق مبادئ يسوع المسيح[3] في جميع الصلات الإنسانية. إنّ المسلمين يدّعون أنّ في الإسلام ما يلبّي كلّ حاجة اجتماعية في البشر، فعلينا أن نقاوم الإسلام دينيًّا بالأسلحة الروحية. فالنشاط الاجتماعي يجب أن يوافق التعليم المباشر للإنجيل ويساعده وينمّه، فلنبدأ بالصلات اليومية تلك التي تتّصل بالطفل والمرأة، ثم نتوسّع في تلك الصلات[4].

وكان المنصّرون يوجّهون نصائحهم للقائمين بالعمل التنصيري بالسير في الأعمال الاجتماعية على الأسس الآتية:

- إيجاد بيوت للرجال والنساء، وخصوصًا الطلبة منهم ومنهن.
- إيجاد أندية للاعتناء بالتعليم الرياضي وأعمال الترفيه.

---

(1) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص64.

(2) نقلاً عن الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام، صابر طعيمة، 2/ 415.

(3) هو اسم من أسماء المسيح، عليه السلام، والكلمتان من أصل عبري، الأولى: بمعنى المخلص، إشارة إلى أنّه سبب لتخليص كثير من آثامهم وضلالهم. والثانية: تفيد كما ورد في التوراة ما يمسح بقصد التقديس. جاء ذكره في القرآن الكريم تارة باسم المسيح، وهو لقب له، وتارة باسم عيسى، وهو اسمه، يذكر عادة في الكتب النصرانية العربية باسم يسوع المسيح معًا. وهو في الإسلام نبيّ من عند الله، وآخر الأنبياء من بني إسرائيل بشّر بقدوم النبيّ محمد ﷺ من بعده، وإليه ينسب الدين النصراني وهو: عيسى بن مريم ابنة عمران، من أشراف بني إسرائيل، من معجزاته أنه يكلّم الناس في المهد. بشّر بدعوته واستجاب لها الحواريون، الذين بثّهم في القرى والأمصار، فلمّا أراد اليهود به الشر، رفعه الله إليه (انظر الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 2/ 1982؛ دائرة المعارف الحديثة، أحمد عطية الله، ص367، 634).

(4) نقلاً عن المرجع نفسه، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص191، 192؛ انظر كذلك حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، أحمد عبد الوهاب، ص182.

- حشد المتطوّعين لأمثال هذه الأعمال.
- التعرّف على أحوال المسلمين الاجتماعية والاقتصادية.
- إصلاح الأحداث.
- الحيلولة دون زواج المسلمين المبكّر[1].

وهكذا يحاول المنصّرون بكلّ أسلوب ووسيلة انتهاز كلّ مناسبة اجتماعية، ليدخلوا فيها، أو يظهروا فيها، وكلّ ذلك له أثر في الحدّ من انتشار الإسلام[2]. وقد نجحت هذه العناصر التي أعدّها التنصير في استغلال مناصبها في الأجهزة المختلفة، لغرض دسّ مفاهيم غير إسلامية، وتبنّي وجهات نظر معادية للإسلام، والابتعاد عن التشريع الإسلامي.

ولا يخفى أنّ هناك وسائل أخرى يستخدمها المنصّرون في أعمالهم التي يقومون بها. وإذا بحثت بعمق عن الحقول الفكرية والاجتماعية التي يركّز عليها التنصير، وجدت أنها:

1 - المدارس والمعاهد والكليات على اختلاف مستوياتها واختصاصاتها.
2 - الأندية وقاعات المحاضرات، وسائر مراكز التوجيه الثقافي الخاصة أو العامة.
3 - الجمعيات العلمية والثقافية والأدبية والفنية والأنشطة الرياضية.
4 - الكتب والمجلات والصحف والنشرات الدورية.
5 - وسائل الإعلام المختلفة: السمعية والبصرية وغيرهما.
6 - الأحزاب والهيئات السياسية والاجتماعية.
7 - المراكز الصحية على اختلاف مستوياتها وأنواعها.
8 - المعامل والمؤسّسات التجارية والصناعية والإدارية وغيرها[3].

وبكلّ هذه الوسائل والأساليب، وفي كلّ المواقع، حارب المنصّرون انتشار

---

(1) حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر، أحمد عبد الوهاب، ص183.
(2) مقدّمات العلوم والمناهج، أنور الجندي، 1/ 204.
(3) الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، ص502.

الإسلام بالخطط الماكرة وبالأعمال الدائبة، فكان التنصير سببًا وأسلوبًا من الأساليب التي اعترضت طريق الإسلام.

كان هذا أبرز أساليب التنصير والمنصّرين العملية في خصومتهم للإسلام كإحدى القوى الخارجية التي تربّصت بالإسلام، وعملت في أرضه وخارج أرضه بالمكر والدهاء والتخريب ثم بالعمل والتطبيق، للحيلولة بين الناس ودعوة الإسلام.



5

الصهيونية

المذهب والمعتقد

في مسلسل الخصومات العصريّة التي حاولت تشويه عقائد الإسلام وتحريف شرعه ناهيك عن التخطيط لاغتصاب أرضه: الصهيونية العالمية، وهي كما تعرف بين المذاهب والحركات، حركة سياسية تهدف إلى جمع اليهود، ولمّ شملهم، وتهجيرهم إلى فلسطين لتأسيس دولة يهودية فيها، تدين بالدين اليهودي، وتتميّز بالعنصر اليهودي والثقافة اليهودية، وبإرادة بعث مملكة داود[1]. أي يمكن أن توصف في ضوء هذا التعريف بأنها أيضًا حركة دينية فكرية، تهدف إلى تمكين العنصر اليهودي من العمل لتحقيق أطماع يهودية فيما يسمّى أرض الميعاد، وتركيز لسلطة العالم وقهر لأهلها وبسط سلطانهم عليها، مع العمل على بسط سلطانهم الروحي اليهودي في أرض صهيون[2].

والصهيونية اشتقت من اسم جبل صهيون[3] في القدس، إذ تطمع الصهيونية أن تشيّد فيها هيكل سليمان[4]، وتقيم مملكة لها تكون القدس عاصمتها.

---

(1) **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، إسماعيل راجي الفاروقي، ص7. مملكة داود: نسبة إلى داود، عليه السلام، أحد أنبياء بني إسرائيل، عاش في الفترة من 1010 ق م حتى سنة 970 ق م. كان راعيًا للغنم، ولكنّه بعد أن حارب شاؤول وهزمه توّج ملكًا. اشتهر بشجاعته جنديًا، ومقدرته حاكمًا، واتّخذ أورشليم عاصمة لحكمه، وهذه هي مملكة داود (**موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، عبد الوهاب محمد المسيري، ص183؛ **الموسوعة العربية الميسرة**، محمد شفيق غربال، 1/ 779).

(2) **الصهيونية في التاريخ**، صابر طعيمة، ص10.

(3) هو جبل يقع في جنوب غرب القدس، وفي التوراة: إن النبي داود، عليه السلام، انتزعه من اليبوسيين الذين كانوا يسكنون فلسطين قبل مجيء العبرانيين إليها، يحجّ إليه اليهود، ويقال: إن الملك داود قد دفن فيه (المرجع نفسه، عبد الوهاب محمد المسيري، ص244).

(4) هو المعبد الذي بناه سليمان بن داود، عليهما السلام، على تلّ موريا بأورشليم حوالي سنة 964 ق م وبعد تشييد الهيكل أصبح هو المكان الوحيد الذي تقدّم فيه القرابين، والدخول فيه-

وإذا كانت الصهيونية تنسب إلى جبل صهيون، فقد أضفى العهد القديم هالة من القداسة على جبل صهيون بخاصة، ففيه يقيم «يهوه»[1] إله اليهود، فيما يزعمون، وفي رحابه يظهر المسيح المخلص، الذي ينتظره اليهود، بشيرًا بغفران الله، سبحانه وتعالى، وتوبته عليهم وخلاصهم؛ وقد ورد ذكر صهيون في التوراة (العهد القديم) في مواقع كثيرة منها: «وذهب الملك ورجاله إلى أورشليم إلى اليبوسيين[2] سكان الأرض وأخذ داود حصن صهيون»[3].

«أما أنا فقد سمحت ملكي على صهيون جبل قدسي»[4].

«رنّموا للرب الساكن في صهيون، لأنه يطالب بالدعاء»[5].

«إذا بنى الربّ صهيون يرى بمجده، لكي يحدث في صهيون اسم الرب، وبتسبيحه في أورشليم»[6].

«لأنّ الربّ قد اختار صهيون اشتهاها مسكنًا له»[7].

«لأنّه من صهيون تخرج الشريعة، ومن أورشليم كلمة الربّ»[8].

= مقصور على الكهنة. هدمه البابليون سنة 586 ق م، ثم أعيد بناؤه سنة 251 ق م، ثمّ حطمه الرومان مرة أخرى سنة 70م، وحائط المبكى هو ما تبقّى من السور الذي بني حول الهيكل ومن الهيكل نفسه (الماسونية في العراء، محمد علي الزغبي، ص67؛ الفكر الصهيوني أطواره ومذاهبه، حسن ظاظا، ص92).

(1) يطلق اليهود على الله أسماء عدّة، بعضها ذو دلالة فكرية، وبعضها الآخر أسماء أعلام، ولكن أكثر الأسماء شيوعًا وقداسةً، حسب التصوّر اليهودي، هو اسم «يهوه»، ولا يعرف اشتقاق هذا الاسم، وكان لا ينطق به إلّا كبير الكهنة يوم عيد الغفران في قدس الأقداس (موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب محمد المسيري، ص176).

(2) هم فرع من الكنعانية، الذين كانت عاصمتهم القدس القديمة المعروفة باسم أورشليم، مدينة السلام التي استولى عليها داود، عليه السلام (معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم، محمد أبو المحاسن عصفور، ص278).

(3) صموئيل الثاني، إصحاح (5).

(4) مزامير، إصحاح (2).

(5) مزامير، إصحاح (9)، آية (11).

(6) مزامير، إصحاح (102).

(7) مزامير، إصحاح (132).

(8) أشعيا، إصحاح (2).

«طوبى لجميع منتظريه، لأنّ الشعب في صهيون يسكن في أورشليم»[1].

وإذا كانت الصهيونية منسوبة إلى صهيون في بيت المقدس، فإنّ من المؤسف والمؤلم أن تكون هذه النسبة مقترنة بالخلق الذميم الذي تأصّل في طائفة من العبريين[2] منذ أقدم العصور.

والصهيونيون موجودون في أوطان متعدّدة، ولهم ما يسمى بلغة العصر في الاصطلاح السياسي طابور خامس في كلّ دولة، ولهم وسائلهم وأساليبهم التي لا تتورّع عن ممارسة كلّ ضروب الرشوة وإرضاء الأهواء والشهوات، وهم متعصّبون مخرّبون في كلّ مكان، لا يجمعهم حبّ بعضهم لبعض، ولكن تجمعهم كراهيتهم للآخرين، كما يجمعهم الحقد على العالم الإسلامي خاصة[3].

وقد اختلف المؤرّخون في نشأة الحركة الصهيونية اختلافًا واضحًا:

1 ـ فمن هؤلاء من يرى أنّ الفكرة الصهيونية قديمة قدم الدين اليهودي[4]، إذ إنّ اليهودية دين عرف منذ نيف وثلاثين قرنًا من الزمان، أيام إبراهيم وإسحاق ويعقوب وموسى وداود، غير أنّ اليهودية ليست كسائر الأديان التي طرأ عليها التحريف، فهي لا تعبّر عن طائفة دينية فحسب، وإنما تعبّر أيضًا عن حركة سياسيّة، امتدّت أصولها منذ أن أزال الرومان مملكة يهوذا[5] من خريطة الوجود، ومن ثمّ كان ارتباط اليهود بالصهيونية

---

(1) أشعيا، إصحاح (30).

(2) هذه الكلمة تستخدم في العهد القديم بشكل عام للإشارة إلى اليهود الذين يطلق عليهم أيضًا اصطلاح «ابنو إسرائيل» أو «الإسرائيليون». يقال إنها تعني سليل عابر حفيد سام، ويقال إنها نسبة إلى عبور اليهود النهر، فكانوا يعرفون بأنهم الذين جاءوا من الجانب الآخر من نهر الأردن، يقال: إنها مشتقة من كلمة «خابيرو» الفرعونية، وهي تعني: العابد، المتجوّل، والبدوي، ومن معانيها أيضًا: الجندي المرتزق. والعبرانيّون القدامى لم يكونوا من الشعوب المهمّة أو المهابة في المنطقة، فقد كانت المملكة اليهودية خاضعة لسلطان الأمبراطوريات المجاورة، وفي المجال الحضاري ليس لهم إنجاز يذكر. ويفضل بعض الصهاينة أن يستخدموا كلمة «عبرا» أو «عبراني» (موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب محمد المسيري، ص265، 266).

(3) المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد، عباس محمود العقاد، 14/ 98.

(4) المرجع نفسه، 14/ 96.

(5) بعد موت سليمان، عليه السلام، انقسم اليهود: إلى أسباط الشمال بقيادة رحبعام، وكوّنوا مملكة إسرائيل، وأسباط الجنوب تحت قيادة ابن سليمان، وكوّنوا مملكة يهوذا، وسميت بيهوذا، لأنها كانت تضمّ سبطي بنيامين، وكانت مملكة يهوذا أكثر استقرارًا من مملكة إسرائيل لصغر حجمها. هاجمها بختنصر، ملك بابل، سنة 586 ق م، ونفى كثيرًا من سكّانها إلى بابل، وهدم هيكل=

منذ ذلك التاريخ بمعنى أن أحدهما لا يفترق عن الآخر، وأصبحتا تمثّلان وجهين لعملة واحدة. وقد حرص اليهود منذ البداية ألّا يكشفوا عن نواياهم الحقيقية، بل حاولوا أن يخلعوا على إعلان الحركة الصهيونية وأهدافها ثوبًا سياسيًا عامًا[1].

وزعماء الصهاينة يقولون: «ما دامت التوراة أم الكتب موجودة، وما دام للتوراة شعب موجود، فينبغي أن يكون للتوراة بلاد أيضًا»[2]. وحاولت الصهيونية بعملية تزوير أن تثبت تاريخ ميلادها، وأن تعدّه قديمًا قدم العالم، ويقترح نورمان بتفنشي تاريخًا لولادة الصهيونية، فيجعله من تاريخ سبي اليهود وأسرهم في القرن السادس قبل الميلاد، وعلى هذا الأساس فالصهيونية واليهودية شيء واحد، وليس من فرق بين دين وحركة[3].

2 - ومن الكتّاب من يرى أنّ الفكرة الصهيونية بدأت أعمالها المنظّمة في العصر الحديث، عندما بدأت تضغط على الدول الغربية، وقد قامت بنشاط واسع بين الساسة في بريطانيا وفرنسا[4].

ويشير بعض الباحثين إلى أنّ الصهيونية الحديثة تنسب إلى ثيودور هرتزل[5]

= سليمان. سمح لهم قورش بالعودة سنة 516 ق م، وأعادوا الهيكل، ثم استولى الرومان على بلادهم، وهدموا أورشليم سنة 70م (موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب محمد المسيري، ص450؛ الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 2/ 1985).

(1) الصهيونية وربيبتها إسرائيل، عمر رشدي، ص19.

(2) الموسوعة الفلسطينية، عبد الرازق محمد أسود، ص109.

(3) الموضع نفسه (بتصرف).

(4) الاستعمار والصهيونية، محمد مصباح حمدان، ص115.

(5) هو صحفي يهودي، ولد في مدينة بودابست في المجر سنة 1276هـ/ 1860م، وتلقّى تعليمه الابتدائي والثانوي في مدارس يهودية، ودرس القانون بجامعة فيينا بعد انتقال أسرته إليها. اشتغل بعض الوقت بالمحاماة، ثم الصحافة، وكتب عدّة قصص. كان ظهوره في الميدان الصهيوني ونشاطه في سبيل تحقيق أمل اليهود بمثابة نقطة البدء نحو تطوّر الحركة الصهيونية من مجرّد حركة دينية تعيش على التبرّعات إلى حركة سياسية منظّمة، وهو الذي وجّه الدعوة إلى عقد المؤتمر الصهيوني الأوّل الذي عقد في مدينة بازل بسويسرا عام 1897م، الذي انبثقت عنه المنظّمة الصهيونية العالمية، وكان بمثابة حجر الأساس في بناء هذه الحركة على أسس سياسية تستهدف إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين، يكفله القانون الدولي. وقد نشر هرتزل كتاب «الدولة اليهودية» سنة 1313هـ/ 1896م، وكان هذا الكتاب فاتحة عهد جديد للصهيونية، إذ أصبحت الأماني القومية اليهودية حقيقة ماثلة بعد أن كانت مجرّد خواطر. وقد اعترف هرتزل في كتابه: بأن الهدف هو الاستيلاء على أيّ مكان، ليكون وطنًا يهوديًا. مات سنة 1322هـ/ 1904م=

الصحفي اليهودي النمساوي، وهدفها الأساسي الواضح: قيادة اليهود. وقد أقام هرتزل أوّل مؤتمر صهيوني[1] عالمي، سنة 1315هـ/ 1897م. ونجح في تجميع يهود العالم حوله، كما نجح في جمع دهاة وعلماء وأغنياء اليهود الذين صدرت عنهم أخطر مقرّرات في تاريخ العالم، وهي بروتوكولات حكماء صهيون، والمستمدّة من تعاليم كتب اليهود المحرّفة التي يقدّسونها، ومن ذلك الوقت أحكم اليهود تنظيماتهم، وأصبحوا يتحرّكون بدقّة ودهاء وخفاء وخبث لتحقيق أهدافهم التدميرية[2].

وإنّ الباحث في الصهيونية العالمية يجد لها جذورًا تاريخية، فكرية وسياسية كثيرة[3].

هذا وقد نشأت الحركة الصهيونية في بولونيا[4]، التي أصبحت مع انتهاء الحرب

= (موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب محمد المسيري، ص415 ـ 417؛ الصهيونية وربيبتها إسرائيل، عمر رشدي، ص70، 71).

(1) عقد أوّل مؤتمر صهيوني بمدينة بازل بسويسرا في شهر ربيع الثاني سنة 1315هـ/أغسطس 1897م، برئاسة هرتزل الذي حدّد في خطاب الافتتاح هدف المؤتمر في وضع حجر الأساس لوطن قومي لليهود، وشهده ستة وتسعون ومائة يهودي يمثّلون عددًا كبيرًا من الهيئات، هدفهم في تمثيل بناء دولتهم التي دالت على أيدي الرومان، وتتلخّص قرارات المؤتمر فيما يأتي:

1 ـ وضع المؤتمر برنامج الحركة الصهيونية، التي تتمثّل في استعادة أرض مملكة إسرائيل بحدودها التاريخية، على حد زعمهم، وإعادة تكوين الشعب اليهودي في وطنه القديم.

2 ـ وضع أسس المنظمة الصهيونية العالمية.

3 ـ أوصى المؤتمر بالتدابير التالية لتحقيق الأهداف الصهيونية:

أ ـ تنمية حركة استيطان فلسطين بالعمال الزراعيين.

ب ـ تقوية وتنمية الوعي القومي اليهودي والثقافة اليهودية.

جـ ـ السعي لدى الحكومات للحصول على الموافقة الدولية لتنفيذ المشروع الصهيوني.

د ـ تنظيم العناصر اليهودية، وتوثيق الروابط بينها بإنشاء المؤسسات المحلية والدولية وفقًا للقوانين المرعية في الدول المتقدمة.

وفي هذا المؤتمر: وضع شعار العلم اليهودي والنشيد القومي لليهود، وتأسست الهيئات الصهيونية العالمية (الصهيونية، فتحي الأبياري، ص27؛ المرجع نفسه، عبد الوهاب محمد المسيري، ص378؛ المرجع نفسه، عمر رشدي، ص71، 72).

(2) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص332.

(3) انظر ذلك في المرجع نفسه، ص331، 332.

(4) هي مدينة إيطالية يرجع تاريخها إلى ما قبل عهد الرومان، وانتقلت في القرن الثامن إلى حكم البابا، وفي القرن الثاني عشر الميلادي صار لها نظام حكم مستقلّ، وأعيد الحكم البابوي في سنة 911هـ/ 1506م، وحتّى تمّ توحيد إيطاليا سنة 1276هـ/ 1860م. أسست بها جامعة بولونيا=

العالمية واحدة من أهم المراكز الصهيونية العالمية[1]، إذ نشأت الصهيونية ونمت بين يهود روسيا وبولونيا وباقي دول أوروبا الشرقية خلال القرن التاسع عشر، حيث تعيش آنذاك أكثرية اليهود في العالم. وتعود أسباب نشوئها إلى عوامل عديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية ودينية، منها: ما يتعلّق بأوضاع اليهود واليهودية في خلال تلك الفترة التي كانت بحدّ ذاتها تتمّة لما سبقها، وما يتعلّق بالأوضاع العامة بالبلدان التي كان اليهود يعيشون فيها، والتغييرات التي حدثت في أوروبا وروسيا، وبخاصة في خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين[2].

وجملة ما يُقال، إنه لم تكن الصهيونية من حيث الأسباب أمام تاريخ الظهور، إلّا إحدى مشتقات المسألة اليهودية، التي أوجدها حكّام وشعوب قسم من الدول المذكورة، بينما ساهم القسم الآخر بمساعدة بعض الفئات اليهودية، أحيانًا، في بقائها حيّة أو دعمها[3].

والصهيونية، باعتبارها الواجهة السياسية لليهودية العالمية، تسعى لعرقلة الإسلام أو تقويضه، وهي كما وصفها اليهود أنفسهم، مثل الإله الهندي «فشنو» الذي له مائة يد، كما يزعمون، فهي لها في معظم الأجهزة الحكومية في العالم يد مسيطرة موجّهة تعمل لمصلحتها[4].

وللصهيونية مئات الجمعيات في أوروبا وأمريكا، وفي مختلف المجالات التي تبدو متناقضة في الظاهر، ولكنّها كلّها تعمل في الواقع لمصلحة اليهودية العالمية[5].

والصهيونية مذهب ديني احتلالي مستبدّ متطرّف حاقد يتمذهب به غلاة اليهود، فحواها: السيطرة السياسية الجامحة، والغرور العنصري الغشوم، والتعصّب الديني

= الشهيرة في القرن الحادي عشر، وبسببها كانت المدينة أهمّ مراكز العلم الرئيسية في العصور الوسطى، أصيبت بخسائر شديدة في الحرب العالمية الثانية (**الموسوعة العربية الميسرة**، محمد شفيق غربال، 1/ 443).

(1) «**نشأة الصهيونية العالمية**»، محمد موسى البر، مجلة الجندي المسلم، السنة العاشرة، العدد 27، ص 28.

(2) الموضع نفسه.

(3) **تاريخ الصهيونية**، صبري جرجس، ص32.

(4) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص337.

(5) الموضع نفسه.

الجامح الممقوت. قد شطّ بها التعصب حتى جاوزت كلّ خيال في الجموح والغلوّ، فهي ترمي إلى تقويض النظم السياسية للمجتمع الدولي، وإخضاعه لنير اليهود وحكم آل داود، واصطناع شعوبه رقيقًا منكر الإنسانية، مغموط الحقوق، ثم بسط السلطان الروحي للدين اليهودي على شعوب الأرض طرًّا من ذوي سائر الأديان، سماوية كانت أو وضعية، وسبيلها إلى أهدافها: البطش الدموي، والإرهاب الفكري والاجتماعي، وإهدار القيم الإنسانية جميعًا[1].

ومبنى النظرية الصهيونية: الإيمان بما تردّد التوراة المحرّفة من أنّ الله قد استخلف اليهود في الأرض، وأورثهم أقطارها وشعوبها حقًا مقدّسًا مقضيًا، وأنّ الدول والحكومات كافة دعيّة مغتصبة، وأنّ على اليهود المجاهدة لاقتضاء حقّهم الهضيم في فلسطين، كما يتوهّمون، أرض الميعاد، تحت إمرة حاكم من نسل داود[2].

وإذا تتبّع الباحث تطوّر التاريخ، وألقى الضوء على مخطّطات الصهيونية منذ القدم حتى الآن، لوجد أنّ الصهيونية تحاول أن تقضيَ على الأديان الأخرى بكلّ الوسائل، وهناك عداوة قديمة متأصّلة بين اليهود والنصارى تبنى على: اعتقادهم بأنّ المسيح، عليه السلام، سيأتي، وأنّه سيكون يهوديًا منهم، ولما جاء عيسى، عليه السلام، ولم يكن يهوديًا منهم، بدأت حربهم ضدّه وضدّ ديانته[3]، وما عداوة الصهاينة للنصرانية إلّا جزءًا من عداوتهم للأديان جميعًا بما فيها الإسلام؛ والتلمود[4] وبروتوكولات حكماء صهيون يزخران بآلاف من الأمثلة، وكلّها تحضّ اليهود على كراهية ومقت غير اليهود، وتغريهم بقتلهم وغشّهم وخداعهم[5].

---

(1) الصهيونية بين الدين والسياسة، عبد السميع الهراوي، ص25.

(2) المصدر نفسه، ص25، 26 (بتصرف).

(3) الصهيونية، فتحي الأبياري، ص48.

(4) كلمة تلمود معناها بالعبرية: تعليم، وهي: مجموعة الشرائع اليهودية التي نقلت شفويًا مقرونة بتفاسير رجال الدين، كما يزعمون، وهو أحد كتب اليهود الدينية، وهو عبارة عن موسوعة تتضمّن: الدين والشريعة والتاريخ والآداب والعلوم الطبيعية، وقد بدأ تدوين التلمود في القرن الخامس الميلادي، ويوجد تلمودان هما: التلمود البابلي، والتلمود الأورشليمي؛ التلمود هو: أوّل محاولة من جانب حاخامات اليهود لتفسير العهد القديم بما يتناسب مع وضع اليهود الجديد (الصهيونية وربيبتها إسرائيل، عمر رشدي، ص24 (الهامش)؛ موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب محمد المسيري، ص141، 142).

(5) المرجع نفسه، فتحي الأبياري، ص50.

وقد أكّدت بروتوكولات حكماء صهيون نظرية التفوّق العنصري اليهودي، وأنّ هذا العالم لم يخلق إلّا لليهود، وأنّ ما سواهم مخلوقات نجسة بغيضة لا مكان لها في مملكة يهودية تحكم العالم[1].

والصهيونية تعتمد، بجانب ما لليهود من كتب مقدّسة محرّفة، على بروتوكولات[2] حكماء صهيون. وقد كانت هذه البروتوكولات مودعة في مخابئ سرية، ولا يعرف محتوياتها إلّا الخاصة من اليهود الذين يعملون على تنفيذ ما جاء فيها بهدوء وحسب تخطيط منظّم. وقد حدث ذات يوم اجتماع بين أميرة نصرانية فرنسية وبين زعيم صهيوني كبير في وكر للجاسوسية في باريس، ورأت هذه المرأة، بطريقة الصدفة[3]، هذه القرارات، فعرفت محتوياتها وأخذت بعضها وفرّت بها، وكان هذا في سنة 1312هـ/ 1901م[4]، ثمّ ظهرت هذه الوثائق في روسيا، إذ نشرها سرجين نيلوس[5] باللغة الروسية، وبعد اكتشاف سرقة هذه الوثائق، أعلن الكاهن اليهودي المغتصب ثيودور هرتزل أنها قد سرقت من قدس الأقداس بعض الوثائق السرية، التي قصد إخفاؤها على غير أصحابها.

وقد أعاد نيلوس نشر الكتاب مع مقدّمة وتعقيب بقلمه سنة 1323هـ/ 1906م، ونفذت هذه الطبعة بسرعة غريبة وبوسائل خفيّة، لأن اليهود جمعوا نسخها من الأسواق بكلّ الوسائل وأحرقوها. ثمّ طبعت سنة 1329هـ/ 1911م على هذا النحو، ولما طبعت سنة 1335هـ/ 1917م صادرها الشيوعيون، وكان معظمهم من اليهود الصرحاء أو المستورين أو من صنائعهم[6].

---

(1) الصهيونية، فتحي الأياري، ص51.

(2) معنى بروتوكولات: قرارات ومحاضر جلسات، ويغلب الظنّ أنها: القرارات السرية لمؤتمر اليهود في بابل بسويسرا سنة 1315هـ/ 1897م (الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، أحمد بشير، ص488).

(3) يشيع التعبير بالصدفة، والصواب أن يقال، بالقدر.

(4) المرجع نفسه، أحمد بشير، ص488، 489.

(5) هو كاتب روسي، وهو أوّل كاتب ينشر بروتوكولات حكماء صهيون في سنة 1319هـ/ 1901م ملحقة بكتاب ألّفه، ثم انتشرت تراجمها في سائر الأقطار الأوروبية وغيرها بلغات مختلفة (موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب محمد المسيري، ص101؛ الصهيونية وربيبتها إسرائيل، عمر رشدي، ص43).

(6) الخطر اليهودي بروتوكولات حكماء صهيون، محمد خليفة التونسي، ص41 ـ 48.

وتسابقت الأمم إلى ترجمة البروتوكولات، فترجمت إلى الفرنسية والبولونية والإيطالية والسويسرية وغيرها من اللغات، كما ترجمت إلى الإنجليزية في أمريكا... أمّا اليابان والبلدان الأخرى في آسيا فقد ترجمت إلى لغاتها... أمّا بلدان العالم الإسلامي والعالم العربي وأفريقيا، فلم يطّلع عليها من أبنائها إلّا قليل من الترجمات التي صدرت بلغاتها، وذلك لشيوع الأمية والجهل، وسطوة الاحتلال الوثني اللئيم[1].

وأخيرًا ترجمت البروتوكولات إلى اللغة العربية، وتوالت الطبعات، ويقال: إنّ أولّ ترجمة عربية ظهرت سنة 1370هـ/ 1951م[2]. وقد طبعت مؤخّرًا في لبنان في رأس المتن في مجلدين واسعين، جمعها ورتّبها عجاج نويهض[3].

الصهيونية العملية

الأساليب العملية التي تمارسها الصهيونية في تحقيق مخطّطاتها بعامة وفي خصومتها للإسلام بخاصة كثيرة ومتنوعة، منها مثلًا:

القيام بمحاولات متكرّرة لتحريف الكتب الدينية والتاريخية، فضلاً عن الحذف أو التعديل أو التغيير؛ وقد كشف الله أمرهم في الأعوام الماضية حينما حاولوا تحريف القرآن الكريم بطبع نسخ منه وتوزيعها في أفريقيا وأوروبا وأمريكا. واللافت للنظر أنّ مؤسّسات مالية كبرى تعينهم في ذلك[4].

دراسة الإسلام واللغة العربية وكتبهما، بالاشتراك مع هيئات الاستشراق والتأليف العلمي، متعاونين على أمل التمكّن من تحريف الإسلام في المؤلفات وفي نفوس أبنائنا الذين يتعاملون معهم بعد فترة من الزمن.

تلقّف أبنائنا الذين نرسلهم إلى جامعات الغرب أو الشرق، ليوجّهوهم بأساليبهم المختلفة وأفكارهم المسمومة إلى ما يصرف شبابنا الصاعد عن بناء مستقبله، ولينأوا به عن دينه.

مداومة تنمية الفرقة بين المسلمين بما يضمن نموّها لتفريق الشمل وتفتيت الجمع، وذلك بدعم الفرق الباطنية وعونها بالمساعدات العينية والمادية وبالخبرات.

---

(1) مؤامرة الصهيونية على العالم، أحمد عبد الغفور عطار، ص149، 150.
(2) خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية، عبد الله التل، ص166.
(3) الصهيونية في التاريخ، صابر طعيمة، ص193.
(4) الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام، صابر طعيمة، 1/ 231.

العمل على التحالف بين اليهودية والنصرانية ضدّ الإسلام، وأوّل من قام بهذه الفكرة قبل ظهور الاستشراق بوسائله التنصيرية هو دافيد ريوبيني[1]. فقد تقدّم للبابا في روما بمشروع محالفة ضدّ الإسلام للقضاء عليه[2]. ونشأ عن هذا الاتفاق ما يسمّى الآن بـ«الصهيونية المسيحية»، وعلى رأس هذه النصرانية الكنيسة البروتستانتية، ويرى هؤلاء أنّ مصلحة النصرانية التعاون مع اليهود للوقيعة بينهم وبين المسلمين، وهذا هو ما قامت به الكنيسة حينما تقدّم في عام 1961م الكردينال «بيا» بمشروع: تبرئة اليهود من دم المسيح، على الرغم من أن هذا المشروع يعتبر مخالفًا للأساس العقدي الذي تقوم عليه الكنيسة والذي تقول به الأناجيل[3].

وفي هذا المقام، يهمّ الباحث أن يشير إلى أنه في ذروة ما اصطلح عليه بالصراع العربي الإسلامي، رغب بعض العلمانيين والقوميين وغيرهم في أن تتربّى الأجيال المسلمة على تصوّر أن الصهيونية غير اليهودية، وكتبت في ذلك بحوث وأعدّت دراسات بهدف التعامل مع الصهيونية كحركة سياسية، وإهمال ما ترتكز عليه من دين وتاريخ، حتّى تمرّ الأطماع اليهودية من جانب، ويهمل الحضور الإسلامي أو الدعوة للإسلام في قضية خصومة الصهيونية للدعوة الإسلامية فكرًا ومعتقدًا وممارسة من جانب آخر.

والواقع الذي يراه الباحث هو أنّ الصهيونية العالمية هي اليهودية العالمية، حتّى ولو ضمّت بين عناصرها غير اليهود، ذلك أنّ كلّ ما تقول به الصهيونية وتعمل من أجله مبثوث في مصادر اليهود الدينية، فدعوى العنصرية التي تسعى الصهيونية لإصباغها على اليهود، وأساسها تعاليم التوراة المحرّفة التي تنصّ في زعمهم على أنّ الله، سبحانه وتعالى، قد وعد اليهود بملك عالمي أبدي، واستخلفهم من الأرض خالصة لهم من

---

(1) هو دجّال يهودي، يدّعي أنه ولد في خيبر، بالقرب من المدينة، وبدأ دعوته أن ركب فرسه الأبيض، وذهب إلى البابا «كليمنت السابع» وأخبره أنه أخ ورسول لملك يهودي، لا يزال يحكم بعض أسباط إسرائيل العشرة المفقودين، الموجودين في بلاد العرب، وأنّ أخاه عنده ثلاثمائة ألف جندي مدرّبين على الحرب، ولكن ينقصهم السلاح، وطلب من البابا تزويدهم بالسلاح حتى يمكنهم طرد المسلمين من فلسطين، وقد استقبله البابا استقبالاً حسنًا. دعاه ملك البرتغال للزيارة، فذهب ونجح في التأثير، حتى إنّه أوقف محاكمة المارانوس (اليهود المتخفّين في إسبانيا). وقد تبع ريوبيني يهودي متنصّر اسمه سلومون مولوخو، وقد طلب الاثنان من البابا تسليم المارانوس ليحاربوا ضدّ المسلمين، ولكن قبض عليهما، وأحرق أحدهما لخروجه على النصرانية، وأودع الآخر السجن حتى مات (انظر موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب محمد المسيري، ص201).

(2) انظر خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية، عبد الله التل، ص71.

(3) الصهيونية في التاريخ، صابر طعيمة، ص120.

دون الناس[1]. ولتأكيد ذلك الزعم وتبريره، فقد زعموا أنّ إسرائيل سأل إلهه: ولماذا خلقت خلقًا سوى شعبك المختار؟! فقال له: «لتركبوا ظهورهم، وتمتصّوا دماءهم، وتحرقوا أخضرهم، ولتلوّثوا طاهرهم، وتهدموا عامرهم»[2].

فحين نقرأ هذه الفقرة أو النص، نشعر على الفور أننا أمام تركيبة بشرية متعصّبة حاقدة، مزعجة غاية الإزعاج، بالغة منتهى الوحشية والشراسة، فائقة القدرة على الالتواء والتحريف والافتراء الفاحش على كلّ شيء، حتى على الله، سبحانه وتعالى، وملائكته ورسله، بل الناس أجمعين[3].

وهذا هو ما تقوله وتفعله الصهيونية العالمية، وسبيلهم إلى تحقيق هذه الموعدة، وتقويض أركان المجتمع العالمي، بثّ عناصر الانحلال لتنهش في بنائه، وإشاعة الفوضى الاجتماعية والفكرية الغامرة، فإذا ما تهاوى خائرًا، انبعث اليهود من غمار تلك الفوضى ليمسكوا بزمامه، ويقيموا على أنقاضه دولة عالمية تحكم أطراف الدنيا.

ومن أجل هذا الهدف اليهودي الصهيوني، واتتهم في عصرنا الحاضر الفرصة في عام 1897م حين دعا ثيودور هرتزل إلى عقد المؤتمر الصهيوني العالمي الأوّل في مدينة بازل بسويسرا. وكانت مقرّراته هي الدستور العملي لهذه المرحلة من الآمال اليهودية التي حدّدها هرتزل في كتابه «الدولة اليهودية فلسطين»[4] باعتبارها أرض الميعاد، وتضمّ إقليم الوجه البحري من مصر، وسيناء، وفلسطين، وشطر العراق الغربي، وسوريا، ولبنان، وبادية الشام، والأردن، وشمال الحجاز، حتى المدينة[5].

وقد حاول اليهود عام 1901م إغراء الخليفة العثماني السلطان عبد الحميد ببيع فلسطين لليهود مقابل مبالغ ضخمة، لكنه رفض ذلك، وأمر بطردهم شرّ طردة[6].

---

(1) **أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي**، علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، ص149.

(2) **سفر المكابيين الثاني**، فقرة 15 ـ 34.

(3) **معركة الوجود بين القرآن والتلمود**، عبد الستار فتح الله السعيد، ص28.

(4) نشر هرتزل كتابه الدولة اليهودية سنة 1314هـ/ 1896م، انتهى فيه إلى أنّ معاداة السامية خصيصة حتمية لكل المجتمعات المعاصرة على اختلاف نظمها، وذكر أنّ قيام دولة يهودية من شأنه أن يقلّل من حدة اللاسامية، إذ ستمتصّ هذه الدولة عددًا كبيرًا من اليهود في الدول التي يكثرون فيها، وقد اعترف هرتزل في كتابه هذا بأنّ الهدف هو: الاستيلاء على أيّ مكان ليكون وطنًا يهوديًا. وقد أثار هذا الكتاب من الحماسة والاهتمام ما شجّع اليهود على عقد أوّل مؤتمر عام لهم في 1 من شهر ربيع الثاني سنة 1315هـ/ 29 أغسطس سنة 1897م (**موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، عبد الوهاب محمد المسيري، ص416؛ **الصهيونية وربيبتها إسرائيل**، عمر رشدي، ص71).

(5) المرجع نفسه، علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، ، ص149.

(6) **قضايا هامة في حاضر العالم الإسلامي**، محيي الدين القضماني، ص79.

ثم قام اليهود وأعوانهم في سبيل حرب الإسلام وشرعه، بحركات تدميرية تزعّمها أقطاب اليهودية في العالم، أمثال وايزمان[1] وروتشيلد وبلفور وغيرهم.

وبعد سنوات قليلة قام أعوان اليهود من ضباط حزب الاتحاد والترقّي بالانقلاب على السلطان عبد الحميد، وجاء بعده خلفاء معظمهم من أعضاء المحفل الماسوني أو الدونمة[2]، ففتحوا باب الهجرة أمام اليهود إلى فلسطين[3]. وفي سنة 1367هـ/ 1948م أعلن اليهود بالتواطؤ مع الدول الكبرى قيام دولة إسرائيل[4]

---

(1) هو حاييم وايزمان، عالم كيميائي وزعيم صهيوني، ولد في بولندا وتلقى دروسه العالية في برلين وفرايبرغ، شغل منصب «أستاذ» في كل من جامعتي جنيف ومانشستر، ثم عيّن مديرًا لمختبرات سلاح البحرية البريطانية في الفترة من سنة 1334هـ/ 1916م حتّى سنة 1337هـ/ 1919م. كانت مكتشفاته في إنتاج الأسوتون ذات فائدة كبيرة للحلفاء خلال الحرب العالمية الأولى، وأسفرت مفاوضات وايزمان في إنجلترا عن إعلان «وعد بلفور» الذي يقضي بإقامة وطن قومي لليهودي في فلسطين، كما أنّه ترأس الوفد الصهيوني إلى محادثات السلام في فرساي، وكان يرأس المنظمة الصهيونية العالمية، والوكالة اليهودية لفلسطين، كما كان رئيس معهد البحوث الكيميائية في فلسطين، ورئيس معهد وايزمان للعلوم، وكان له دور كبير في إقامة إسرائيل، وانتخب أوّل رئيس لإسرائيل، وبقي في منصبه إلى أن توفّي سنة 1371هـ/ 1952م (الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي، ص573، 574؛ موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية، عبد الوهاب محمد المسيري، ص1719).

(2) الدونمة: كلمة تركية تعني المرتدّين، وهم طائفة يهودية طردت من إسبانيا، فنزلوا سلانيك في اليونان واستقرّوا بها إبّان الحكم العثماني، وقد اعتنقت هذه الطائفة الدين الإسلامي، واحتفظت ببعض العادات والطقوس الدينية اليهودية، وكان لكل واحد منهم اسم تركي مسلم يستعمله علانية، وآخر عربي يعرف به بين أفراد مجتمعه السري. وقد شاركت هذه الطائفة في كثير من الحركات الرامية إلى إلغاء الخلافة الإسلامية، وإعلان تركيا جمهورية علمانية لادينية، كما أنّها قامت بدور بارز في انقلاب سنة 1326هـ/ 1908م الذي قاده أتاتورك العلماني (انظر المرجع نفسه، عبد الوهاب الكيالي، ص271؛ المرجع نفسه، عبد الوهاب محمد المسيري، ص190، 191؛ القاموس الإسلامي، أحمد عطية الله، ص670).

(3) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، ص162.

(4) هي كلمة عبرية تعني: «الذي يحارب الخالق من أجله»، وقد استخدمت الكلمة للإشارة إلى مملكة إسرائيل القديمة. أمّا في العصر الحديث فقد استخدمها الصهاينة للإشارة للدولة الصهيونية في فلسطين، باعتبار أنها استمرار للتاريخ اليهودي، وقد سمّي سكان هذه الدولة بـ «الإسرائيليين»، باعتبار أنّهم امتداد ونسل الإسرائيليين القدامى. وهذه الدولة كيان احتلالي صليبي، أنشئ بموجب قرار التقسيم الصادر من الأمم المتحدة سنة 1366هـ/ 1947م، ولم تكتفِ إسرائيل بما منحها إياه قرار التقسيم، بل وسّعت أراضيها، وهي الآن تحتل جميع أراضي فلسطين، والجولان السورية، وتتلقّى إسرائيل مساعدت سخيّة من الطوائف اليهودية في العالم الغربي، ومن حكومة الولايات المتحدة الأمريكية، بل من كل أعداء الإسلام (المرجع نفسه، عبد الوهاب الكيالي، ص47، 48؛ المرجع نفسه، عبد الوهاب محمد المسيري، ص74).

قال ابن غوريون[1] حينذاك: إنّ الصهيونية قد حقّقت هدفها في بناء دولة يهودية أكبر ممّا كان متّفقًا عليه، وليست هذه نهاية كفاحنا، بل إنّنا اليوم قد بدأنا، وعلينا أن نمضيَ لتحقيق قيام الدولة التي جاهدنا في سبيلها من النيل إلى الفرات[2].

وقد استمرّت دولة اليهود في الإعداد لتحقيق توسعها، واستغلّت انشغال الدول العربية عنها، حتّى تمكّنت من احتلال سيناء والجولان[3] وجميع أراضي فلسطين[4] في حرب سنة 1387هـ/ 1967م[5].

---

(1) هو دافيد بن غوريون، زعيم صهيوني عالمي، متعصّب حاقد، وسياسي إسرائيلي. ولد في بلونسك في بولندا سنة 1303هـ/ 1886م. تعلّم في مدرسة دينية، ثمّ في جامعة إستانبول، شارك في الحركة العملية الصهيونية منذ شبابه المبكّر. سافر إلى فلسطين سنة 1324هـ/ 1906م، وطرد منها بوساطة الإدارة التركية. سافر إلى أمريكا سنة 1333هـ/ 1915م، وساعد في إنشاء الفرقة اليهودية، إذ عمل تحت إمرة الجنرال أللنبي. كان ابن غوريون أحد منظّمي حزب العمال اليهودي والهستدروت، وكان سكرتيره من سنة 1339هـ/ 1921م حتّى سنة 1354هـ/ 1935م، ثمّ رئيسًا للوكالة اليهودية من سنة 1354هـ/ 1935م حتّى سنة 1367هـ/ 1948، أعلن قيام دولة إسرائيل في 6 رجب سنة 1367هـ/ 14 مايو سنة 1948م، وعيّن رئيسًا للوزراء ووزيرًا للدفاع، وساهم في صياغة سياسة إسرائيل الخارجية، وقضى أيام حياته الأخيرة يكتب تاريخًا لليهود في العصر الحديث، وشرحًا للتوراة، شهد الهزّة السياسية العسكرية التي منيت بها إسرائيل في شهر رمضان سنة 1393هـ/ أكتوبر سنة 1973م. توفّي سنة 1393هـ/ 1973م (**موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، عبد الوهاب محمد المسيري، ص106، 107؛ **الموسوعة السياسية**، عبد الوهاب الكيالي، ص125).

(2) **الأقليات المسلمة في العالم**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص392.

(3) هي مقاطعة مهمّة من الأرض العربية المسلمة، تابعة لدولة سوريا، تقع في الجزء الجنوبي الغربي منها، تجاورها من الشمال الغربي الأراضي اللبنانية، ومن الغرب الأراضي المغتصبة من فلسطين، ومن الجنوب أراضي المملكة الأردنية الهاشمية؛ ويشكل الجولان واحدة من ثلاث عشرة محافظة، وهي التقسيمات الإدارية لدولة سوريا، عاصمتها القنيطرة، سقطت في أيدي اليهود سنة 1387هـ/ 1967م (**سقوط الجولان**، خليل مصطفى، ص26).

(4) **مجلة السبيل**، دار الإسراء، أوسلو، النرويج، عدد (25 ذي الحجة سنة 1409هـ/ 28 يوليو سنة 1989م)، ص 10.

(5) كان قد تمّ إعادة تسليح وتنظيم الجيش المصري بعد حرب 1374هـ/ 1956م، فكان لا بدّ لإسرائيل أن تسعى لضرب هذه القوة العسكرية العربية المتعاظمة، والتي باتت تهدّد قوّتها العسكرية، فضلاً عن مطامع إسرائيل التوسعية، وزاد ذلك أن الشعب الفلسطيني بدأ يمارس دوره منذ بداية سنة 1385هـ/ 1965م عبر تنظيماته، وكانت الولايات المتحدة تريد عزل مصر عن بقيّة العالم العربي الإسلامي، فتلاقت مصلحة كل من الولايات المتحدة وربيبتها إسرائيل في اجتذاب مصر إلى حرب مدمرة يتمّ فيها تدمير جيشها وإسقاط نظامها السياسي. وأسفرت هذه الحرب عن تحطيم القوة العسكرية الرئيسة لمصر والأردن وسوريا، وعن خبث خطط بعض القادة العرب وتآمرهم على الإسلام.

ولم يفصح اليهود عن نواياهم الاحتلالية إفصاحًا واضحًا، لأنّ مقوماتها دينية محضة، ومبناها على نصوص التوراة وتعاليم التلمود[1].

واليهود بعامة مع كل حركة ضدّ الإسلام، حتّى يحقّقوا لأنفسهم ما يريدون من النيل من هذا الدين الحنيف.

وإنّ الحديث عن محاربة اليهود للإسلام حديث طويل، رأينا فيما مضى ومنذ العهد المدني صورًا كثيرة منه، وما زالت تلك الأمثلة تتكرّر إلى هذا اليوم.

ففي إسرائيل التي اغتصبت الأرض وقتلت الأنفس، لم تكتف بذلك، بل قامت بمحاولات كبيرة لإذلال المسلمين في دولة فلسطين، فمنعتهم من المجاهرة بشعائر دينهم، وأجبرتهم على التحدّث باللغة العبرية، وطالبتهم بدراسة التاريخ اليهودي بدلًا من التاريخ الإسلامي، هذا ما تفعله بالنشء المسلم[2].

وفي عامي 1380هـ/ 1960م و1388هـ/ 1968م طبعت الشرذمة اليهودية نسخًا من القرآن الكريم، حرّفت في كثير من ألفاظها للتشكيك في صحّة هذ الكتاب الكريم[3]. ولقد كان لهم في مجال تشويه الإسلام يد طولى، فقاموا بنشر البدع والخرافات بين المسلمين، حين عملوا على إحياء وبعث الفرق والمذاهب الباطنية، ودعمها بالمال والإعلام والإعلان[4].



(1) الإسلام والشيوعية، وزارة الأوقاف المصرية، ص124، 125.
(2) مجلة السبيل، دار الإسراء، أوسلو، النرويج، ص10.
(3) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، ص75.
(4) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص323.

6

الماسونية

الدلالة والمدلول في الماسونية

الدلالة اللغوية للفظ الماسون أنه مشتق من لفظة «فرماسون» المركّبة من لفظتين فرنسيتين: من «فرانك» التي تعني في اللغة الفرنسية «الصادق» و«ماسون» التي تعني «الباني»، وتصبح الدلالة اللغوية للفظ «الماسون» «الباني الصادق»، والجماعة الماسونية أي البناة الصادقون أو البناؤون الأحرار أو البناية الحرة أو هي كما يقول «فورستيه» في كتابه «هذه هي الماسونية»[1] اسم البناء الحرّ الذي وجد منذ القرن الثالث عشر، كان يدلّ على العمال الذين يشتغلون بالحجر غير القاسي الذي يمكن هندسته بالمطرقة والإزميل، وذلك للتفرقة بينه وبين الحجر القاسي. فالبناء الحرّ إذًا كان حفرًا على الحجر، وقد ظنت جمعية البنّائين الأحرار أنها تحسن صنعًا لو وضعت الكلمة قيد الاستعمال لتميّز نفسها عن البنّائين المحترفين.

وفي تعليق الأب لويس شيخو اليسوعي وهو يعرّف بدلالة اسم الماسون اللغوية، يقول فيما رواه عن السيد دي سيغور: «فرمسون» اسم مركب من لفظتين فرنسيتين: «فران» ومعناها الصادق و«ماسون» أي الباني، يريدون أنهم بناؤون صادقون، وناهيك بهذا الاسم شاهدًا على كذب الملقّبين به، إذ ليسوا ببنّائين ولا بصادقين، أما كونهم ليسوا ببناة فالأمر واضح، إذ لا يشتغلون بتشييد، لا بل ينفون عن جمعيتهم الذين يرتزقون بالحرف الدنية، والبنّاؤون منهم، كما لا يخفى ما لم يقل الماسون إنّ الخراب والبناء يتلازمان، وهم يشتغلون بخراب بناء العمران والهيئة الاجتماعية، أمّا صدقهم فيتّضح من تضاربهم في أقوالهم وتباينهم في مزاعمهم، فينكر هذا علانية ما يعلمه ذلك

---

(1) الكتاب عن ترجمة بهيج شعبان. انظر الماسونية ذلك العالم المجهول، صابر طعيمة، ص376؛ الماسونية عرض ونقد، إبراهيم السكيني، 1/ 253.

سرًّا، ويجاهر الواحد في بلد بما يكذّبه أخوه في بلد آخر[1].

يقول لويس شيخو: ومن غريب الأمور أنّ الفرمسون مع رضاهم بهذا الاسم الكاذب لا يحبّون أن يجاهروا به[2].

وأما إيليا الحاج وهو من الماسونيين الكبار يقول عن الماسون: الماسون قوم من البيثاكوراسين ألّفوا جمعية وصلت إلى ما هي عليه الآن. ويقول عن علاقة الماسون بالبناء: «كان اليسوعيون بعد ظهورهم إلى عالم الوجود، يعهدون في بناء كنائسهم وصوامعهم إلى الماسون، وجلّ مقصدهم أن يلاشوا الماسون عن وجه الأرض، كما كان يفعل فرعون مصر ببني إسرائيل أيام كانوا يعملون بالأجر»، ويسوق إيليا الحاج دعوى عن نشأة الحركة الماسونية في إنجلترا بقوله:

يقول الماسون في إنجلترا إن القديس إليان أنشأ الماسونية في بريطانيا عام 926م، وأخذوا براءة من الملك تسوغ لهم أعمالهم واجتماعاتهم السرية في مدينة يورك حيث أنشئ المحفل الأعظم لإنجلترا.

وإذا علمنا أن كاتب «الخلاصة الماسونية» قد أورد في كتابه من بين سطور الحاشية أنّ القديس إليان الذي يقول عنه بأنّه منشئ جماعة الماسون في إنجلترا عام 916 م كان أحد شهود ثلاثة ماتوا في إنجلترا عام 268 أيام اضطهاد دقلديانوس، فيكون معنى هذا أنّ قديسهم العظيم نزل من السماء بعد موته بنحو 640 عامًا.

وإذا كان الأمر كذلك في مثل واحد أورده كاتب ماسوني يؤرّخ لمنشإ الماسونية في بلد كبريطانيا، فكم يكون الخلط والتناقض بين مؤرّخي الماسونية من الماسونيين وغيرهم حول تاريخ الماسونية العام؟

يقول لويس شيخو اليسوعي: «إذا كانت الشيعة الماسونية كاذبة في تعريف أصلها، وكانت أقوالها متضاربة في بيان تواريخها، ترى ما هو تاريخها الصحيح؟ وهل يعرف تاريخ نشأتها؟»[3].

وفي الردّ على جرجي زيدان في كتابه «تاريخ الماسونية العام»، وهو يؤرّخ للجمعيات السرية القديمة ليقعد لها في التاريخ الإنساني أصالة دورها في التاريخ

(1) السر المصون في شريعة الفرسون، لويس شيخو، ص38.
(2) المرجع نفسه، ص39.
(3) المرجع نفسه، ص73.

الحضاري، باعتبارها الأساس الشرعي المتصوّر لقبول دعوى عمل الماسونية في السر والخفاء، نرى الأب لويس شيخو في معرض مناقشاته لفكرة الجمعيات القديمة وعملها السري يقول:

لا ينكر أنه شاعت بين الوثنيين في القرون السابقة لعهد المسيح عدّة جمعيات سرية، كانت تحجب أسرارها الفاسدة تحت ستر الظلمة، تدّعي ظاهرًا ترقية العلوم والتقرُّب من الآلهة، وهي في الواقع موارد خلاعة وتهتّك، وكان أسوأها فعلًا الجمعيات المتسترة وراء حجاب الدين كأسرار الوسيس وأسرار كبياله وأسرار أودنيس (تموتر). والعلماء الذين دقّقوا البحث فيها تحقّقوا ممّا فشا في مشايعيها من سوء الآداب، فإذا كان الماسون يحبّون الانتماء إلى هذه الجمعيات فلا بأس، وهم أعلم بما يجري في بعض مجتمعاتهم من العادات الرمزية الخلاعية التي بلغت إليهم بحق الوراثة[1].

الماسونية اصطلاحًا

تجدر الإشارة إلى أنّ الماسونية أصبحت في مصطلحات الباحثين عبارة عن منظمة يهودية صهيونية سرية إرهابية غامضة محكمة التنظيم، تهدف إلى سيطرة اليهود على العالم، وتدعو إلى الإلحاد والإباحية والتخريب والفساد. جلّ أعضائها من الشخصيات المرموقة في العالم، يوثقهم عهد من الأسرار بما يسمّى بالمحافل الماسونية[2] للتجمّع والتخطيط والتكليف لعظائم الأمور[3].

وفي أوائل القرن السابع عشر الميلادي، تكوّنت جمعية سرية في فرنسا تدعى «جمعية البنّائين الصادقين»، واتخذت هذا اللّقب «الماسونية» شعارًا لها.

---

(1) السر المصون في شريعة الفرمسون، لويس شيخو، ص74.

(2) من المصطلحات الماسونية كلمة «لوج» ويراد بها: المكان، وهو ما عرف بالمحفل، لاحتفال الناس به، وهو: الاجتماع. وشأن كل جمعية يكون لها ناد خاص يجتمع فيه أعضاؤها، ويكون لذلك النادي اسم خاص به. وقد اقترح الملك «هيرودوس» أن يكون اسم النادي «محفل أورشليم»، فكان ذلك أوّل محافلهم، وقد عقدت به الجلسة الأولى الرسمية، وكان دهليزًا في قصر الملك أكريبا، وتفرّق المؤسّسون في نواحي فلسطين، وأخذوا يبثّون مبادئهم المدمرة، وشرعوا في إنشاء الهياكل المهلكة (الماسونية ذلك العالم المجهول، صابر طعيمة، ص66، 80 ـ 83؛ الماسونية، أحمد عبد الغفور عطار، ص10).

(3) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص449.

واليهود هم واضعو هذه اللفظة «الماسونية»، وهم الذين عملوا على تجسيدها في صورة هياكل يجتمع الناس فيها من مختلف الأديان والمذاهب والمشارب والأقطار، حتى صارت الماسونية دعوة من تلك الدعوات الرائجة في جميع أنحاء العالم، فمعظم دول العالم بها أعداد كثيرة من المحافل الماسونية المنتشرة في جميع جوانب مجتمعاتها[1].

وللماسونية أسماء أخرى اختلفت حسب اختلاف الأمكنة والأزمنة والفروع المتفرّعة منها كالمنوّرين في ألمانيا، والفحّامين في إيطاليا[2]

والماسونية كما قلنا لون من نشاط اليهود المعادي للأديان عمومًا، وللإسلام على وجه الأخصّ[3]، وهي: جمعية سرية أنشأها اليهود، ليمارسوا من خلالها الأعمال التي توصلهم إلى أهدافهم وأغراضهم[4] في حربهم للإسلام، وذلك عن طريق العمل في الخفاء للاستيلاء على معتقدات العالم عن طريق بث أفكارها[5] لتحقيق الهدف الأعظم عندها وهو خصومتها للإسلام.

والمتأمّل في تلك التعريفات وغيرها الكثير في ضوء الأعمال والممارسات والأساليب التي تقوم بها، يجد أنّها تتشكّل في مجموعات عدة أساليب، حسب كلّ عصر وكلّ مرحلة، كي تعوق حركة الإسلام وإن لم تتمكن من التغلّب عليه. هذا ولقد أطلق الماسون الشعارات الرنّانة، وكان من بينها: الحرية، الإخاء، المساواة، وظلت هذه الشعارات واجهة خداع وتضليل حتّى انكشفت الأهداف الخطيرة والحقيقية وراء تنظيم الماسون ودوره في خدمة التعاليم اليهودية المستمدّة من «البرونوكولات».

ولقد كان من أثر انكشاف وانفتاح حقيقة التنظيم الماسوني أن وقف العالم على أهداف عظمى للأطماع اليهودية وكان منها:

1 ـ المحافظة على حركة اليهودية العالمية

---

(1) الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، عبد الكريم يونس الخطيب، ص449.
(2) مجلة الجندي المسلم، وزارة الدفاع والطيران، الرياض، السنة العاشرة، العدد 27 (1403هـ/ 1983م) ص70.
(3) حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، فتحي يكن، ص53.
(4) مجلة الجندي المسلم، الموضع نفسه.
(5) الموضع نفسه.

2 ـ محاربة الأديان جميعًا، والكثلكة بصورة خاصة.

3 ـ العمل المنظّم على بثّ روح الإلحاد في العالم.

وذلك من أجل الغاية العظمى لليهودية العالمية، ونهاية المطاف وهي القضاء على الإسلام. ومع أنّ الكثيرين قد تنبّهوا إلى خطر الماسونية على المقدرات الإنسانية، وأنّ من بين الأهداف المباشرة في العمل الماسوني أن تتحوّل القيم الإنسانية كلّها إلى حال من المسخ والتشويه، لكي يصبح العالم سوقًا للفوضى وملهى للإباحية، إلّا أنّ سموم الجمعيات الماسونية كانت قد نفذت إلى كثير من أساليب الحياة العامة في معظم بلاد العالم مثل بريطانيا التي انتقلت منها إلى باريس.

النشأة والمعتقد

على الرغم من كثرة البحوث والكتابات حول الماسونية ونشاطها وتوغّلها في كثير من بلدان العالم المعاصر عبر وسائلها وأساليبها العديدة، إلّا أنّها من التنظيمات المحاطة بالسرية والمغلّفة بالغموض. كما أنّ هناك اختلافات كثيرة بين الباحثين حول دلالتها ونشأتها، أي أنّ نشأتها ليست محدّدة التاريخ، حتّى إن بعض الدارسين يربط العقائد الماسونية بالكهانة في عهد الفراعنة[1].

ويقرّر آخرون أنّها أنشئت في هيكل سليمان، ومنهم من ربطها بالحروب الصليبية، أو بجمعية الصليب الوردي سنة 1616م، ويراها آخرون أحدث نشأة، فيحدّدون لقيامها القرن الثامن عشر. وأرى أنّ هناك ارتباطًا بين هذه الآراء جميعًا، فالماسونية كما سنرى منظّمة يهودية تظهر لخدمة اليهود من حين إلى حين، وليس بعيدًا أن يكون اليهود قد اقتبسوا بعض أنظمتها وأسرارها من الفكر المصري القديم، ثم تجدّدت مع هيكل سليمان ومع الحروب الصليبية وغيرها من الأحداث الكبرى[2].

وقد اختلف المؤرخون في منشإ حركة الماسونية:

فمن قائل: إنها قديمة قدم الإنسان منذ ظهر آدم، عليه السلام، على الأرض[3].

ومنهم من قال: إنّ الذي أسّسها هيرودوس أكريبا[4] ملك الرومان، وذلك سنة

(1) تاريخ الماسونية العام، جرجي زيدان، ص81.

(2) الماسونية ذلك العالم المجهول، صابر طعيمة، ص220.

(3) التيارات الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين، ص138.

(4) هو هيرودوس الثاني الذي كان واليًا على القدس لدولة الرومان من سنة 37م إلى سنة 44م. يقال: =

44م بمساعدة مستشاريه اليهوديين[1]. ومنهم من قال: إنّها انبثقت من جمعية الصليب الوردي، التي تأسّست سنة 1025هـ/ 1616م[2]. ومنهم من أوصلها إلى الحروب الصليبية[3]. وهناك أقوال وآراء كثيرة حول نشأة الماسونية. وإذا كان المؤرّخون والباحثون يختلفون في نشأتها، فإنّه من المؤكّد أنّ هذه الحركة لم تعرف على حقيقتها إلّا في بداية القرن السابع عشر الميلادي، والماسونيون أنفسهم يقولون في ذلك أقوالًا وآراء كثيرة، لكن هناك شبه إجماع بين الباحثين والدارسين على أنّ الماسونية كانت ابتكارًا يهوديًا، بهدف استقطاب الجاليات اليهودية في العالم كلّه باتجاه فلسطين[4]، سعيًا وراء غايتهم المنشودة وهي: إعادة تأسيس إسرائيل، وإعادة مجد «يهوذا» تحت لقب «الحكومة العالمية» لتسيطر على العالم سياسيًا واقتصاديًا وفكريًا وعقديًا لكي تصطدم بالإسلام[5]. فأصل كلمة الماسونية قد صاغها اليهود تلك الصياغة الخبيثة، جارية على الألسنة في كل لغة، ولتحتفظ بهذه الصورة التي يعرفها كلّ يهودي في العالم، فكلما ظهر لها وجود في أية جهة، عرف اليهود في تلك الجهة أنّها دعوتهم، وأنّهم أهلها وحملة رايتها.

والباحث في منهاج الماسونية يجد أنّها تسلك منهاج الباطنية في الدعوة إلى مبادئها واعتناقها، يعني أن لها ظاهرًا برّاقًا جميلًا للعوام والجهلة والبسطاء من الناس، إذ تريهم وتساويهم باستخدام أساليب الخداع والتضليل، تارة بالإغراء بالمال أو بالمناصب، وتارة بالوصول إلى مراكز القوى والحكم في البيئة التي يريدون إفسادها وتدميرها. ويقولون: إنّ غاية دعوتنا الأعمال الخيرية لبني الإنسان، بمبادئ برّاقة،

= إنّه المؤسس الأوّل للماسونية، إذ أسّس في القدس بالاشتراك مع مستشاريه اليهود «ابن أحيرام أبيود» و«موآب لافي» جمعية سرية باسم: القوة الخفية، وكان لهذه الجمعية مجلس سرّي مؤلّف من تسعة أعضاء على رأسهم هؤلاء الثلاثة. مهمّتها: التخلص من المسيح وأتباعه (الماسونية بين الشيوعية والصهيونية، عفيفي إبراهيم حسن، ص5؛ الماسونية، محمد صفوت السقا وسعدي أبو حبيب، ص12، 13).

(1) «أضواء على الماسونية»، مجلة الجندي المسلم، العدد 27، ص71؛ الموضع نفسه، عفيفي إبراهيم حسن.

(2) الموضع نفسه.

(3) تاريخ الماسونية العام، جرجي زيدان، ص148.

(4) انظر إسرائيل بين السير والمصير، صابر طعيمة، ص112.

(5) التيارات الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين، ص139؛ الماسونية والصهيونية والشيوعية غاية وهدفًا، صابر طعيمة، ص15.

ظاهرها الرحمة، وفي باطنها العذاب، وهي: مبدأ الحرية والمساواة والإخاء. وهذه المبادئ الثلاثة استعاروها من بروتوكولات حكماء صهيون[1]. وهذا يضع أيدينا على أنّ أصابع الصهيونية خطّطت لهذه الدعوة بالمال والدعم المعنوي، حتّى عملت على إنجاحها وانتشارها في العالم كلّه، إذ كانت في بادئ أمرها مقتصرة في دعوتها على النصارى في الغرب. وبعد أن استقرت وقويت، توسّعت في العالم كلّه، وجمعت النصارى والمسلمين واليهود، وهيّأت لهم الظروف الملائمة، إذ عملت على الأديان السماوية، ونادت بحرية الأديان، لكي تضمن دخول المسلمين في هذه الجمعيات السرية المناوئة للأديان السماوية بحربها الصحراء عليها، وبخاصة الدين الإسلامي الحنيف.

فأنت تجد أنّ الماسونية تسلك مناهج وسبل الدعوى والتيارات، وجميع أساليب الخبث والمكر المناهضة للأخلاق السماوية وهدم آدابها وقيمها ومنع انتشارها.

اسلوب الماسونية

خصوم الدعوة الإسلامية سواء في عهدها المدني أم في عصرنا الحاضر، وسواء أكانوا جماعات كالمشركين واليهود والنصارى والمنافقين في عهد الدعوة المدني عصر النبي محمد ﷺ ومن بعده، أم مذاهب ومعتقدات وجماعات ومجتمعات كما هو في واقعنا المعاصر، كان لهم في خصومتهم مع الإسلام أساليب وممارسات قولية وعملية، وفي الأغلب والأعمّ أنّ الخصومة القولية كانت تعلن عن نفسها قبل الخصومة العملية، أي أنّ الباحث يمكنه أن يقف على الأساليب القولية ثم يرصد الأساليب العملية. أمّا هنا في الماسونية، وهي كما قلنا وعرفنا بها تنظيم يهودي سرّي يعمل في الخفاء، فإنّ ميادين ومجالات العمل الماسوني وهي سرية، ما تناهى إلينا منها سواء بردة بعضهم عنها وتوبتهم أم ما يسرّبونه لغيرهم بهدف إيهامهم، يختلط فيه الأسلوب القولي بالعملي، ومن هنا إذا ذهبنا نتعرّف على أسلوبها في خصومتها وحربها للإسلام، فإنّنا سنلاحظ تداخلًا بين الأسلوبين شديدًا. لكنَّ الذي لا جدال حوله أنّ للماسونية محافل ومراكز في معظم بلاد العالم تقريبًا، إذ تستقطب هذه المحافل الشخصيات في كلّ بلد، لضمان سيطرتها عليه.

كما تسيطر على كلّ الجمعيات والمنظّمات الدولية ومنظمات الشباب، لتضمن سير

---

(1) الخطر اليهودي بروتوكولات حكماء صهيون، محمد خليفة التونسي، ص121؛ الماسونية في العراء، محمد علي الزغبي، ص9؛ الماسونية في الميزان، سعود بن علي الصقري، ص90.

العالم كما تريد، ولتضمن أن يكون القرار دائمًا بيدها، وكذلك تسيطر على معظم وسائل الإعلام ودور النشر والصحافة في العالم. ولها عصابات إرهابية لتنفيذ العمليات الإجرامية، للتخلّص من كلّ من يقف في طريقها عن قصد أو عن غير قصد[1].

وإذا كان هذا شأن الماسونية من حيث النشأة والنفوذ، فإنّ عقيدتها في الظاهر أمام الناس، وبخاصة البسطاء والجهّال، أنها تعتقد بوجود إله واجب الوجود، أزلي قديم قادر على كلّ شيء، خالق كلّ شيء بمشيئته، كلّ مخلوق يحتاج إليه، ولا يحتاج هو إلى أحد من المخلوقين. هذا منطوق الماسونيين في الظاهر أمام الناس لخدعهم والتغرير بهم، والحقيقة أنّ الماسونيين، وفقًا لمبادئهم وعقيدتهم الملحدة، ينكرون وجود الله الخالق، سبحانه وتعالى، ويعادون المسيحية، لكنّ عداوتهم للإسلام هي الهدف والمبتغى.

يقول أحد الماسونيين في خطبة له: «إنّي أعلن بينكم صريحًا من الواجب علينا أن ننبذ التعاليم الدينية، ونطرح كلّ نفوذ ديني في أيّ صورة كان. فكلّ اعتقاد ديني أساسه ما وراء الطبيعة كالإله غير المنظور، إنّما هو ضعف في عقل الإنسان»[2].

ويقول ماسوني آخر، كما جاء في النشرة الماسونية المؤرّخة سنة 1282هـ/ 1866م: «علينا نحن الماسون ليس فقط أن نرقى فوق كلّ الأديان، بل أن نتحرّر أيضًا من كلّ اعتقاد بوجود إله أيًا كان»[3].

وقال ثالث: «إنّ صرح الاستبداد الروحي قد سقط، وإنّ المتحرّرين من كل اعتقاد قد فازوا ظافرين، حتى إنّه لم يبق الآن أحد يؤمن بالله وبخلود النفس غير البله والحمقى»[4].

وفي المؤتمر المنعقد سنة 1311هـ/ 1894م بألمانيا قام أحد خطباء الماسون فقال: «ليس في العالم سوى جوهر واحد لذات واحدة، هي المادة، والإله الحقيقي هو المادة»[5].

---

(1) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص453.
(2) الآداب الماسونية، شاهين مكاريوس، ص4.
(3) حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، فتحي يكن، ص59.
(4) المرجع نفسه، ص60.
(5) أسرار الماسونية، جواد رفعت أتلخان، ص30.

ويضاف إلى ما سبق في عقيدة الماسونيين أنّهم يناصبون العداء للأنبياء عليهم أفضل الصلاة والتسليم، ولهذا دعوا إلى كذبهم وسقوطهم، وفي ذلك يقول أحدهم عام 1901م: نحن الماسون يسرنا أن نشاهد سقوط الأنبياء الكذبة، فإنّ الماسونية أنشئت لتناصب الأديان العداء[1].

وجاء في النشرة الرسمية للمحفل الماسوني الفرنسي سنة 1272هـ/ 1851م: «إنّنا نحن الماسون لا يمكننا أن نكفّ عن الحرب بيننا وبين الأديان، لأنّه لا مناص من ظفرها أو ظفرنا، ولا بدّ من موتنا أو موتها، الماسون لا يمكن أن يذوقوا طعم الراحة إلّا بعد أن يغلقوا جميع المعابد ويحوّلوها هياكل لحرية الفكر ولإله العقل»[2]. وفي ضوء ذلك يمكن القول بغير تجاوز إنّ الماسون كفّار ملحدون، لا يؤمنون إلّا بالمادة. فالمادة إلٰههم ومعبودهم، وهذا يكشف لنا حقيقة عقيدتهم المادية الخبيثة، بأنّهم ماديون ملحدون، لا يؤمنون إلّا بالمادة، كما أنهم يدعون إلى التحلّل من الأخلاق والشرائع السماوية. وطبائع الماسون تقوم على بث الإباحية، إذ تتوسّل بالجنس والنساء، وتبيح شرب الخمر، وإقامة الحفلات الماجنة لطلّاب اللذائذ المحرمة واجتذابهم إلى صفوفها[3]، وهذا بلا شكّ أسلوب إباحي انحلالي يجتذب طلّاب الحرام في كلّ مكان، ويعوق إمكان تعرّف الأجيال على الإسلام، ناهيك عن اجتذاب بعض أبنائه. أمّا فيما يتعلق بالأخلاق وانحلالها، فإنّ الجمعيات الماسونية تؤدّي الدور الذي تقوم به بخبث ومكر ودهاء، جمعيات الانحلال الخلقي، والمطبوعات الواضحة، والممارسة المشينة. والجمعيات الماسونية لها أعضاء في كلّ مؤسسات المطبوعات الجنسية الفاضحة، هدفها: إشاعة الانحلال الأخلاقي من أصحاب الأديان. ويعبّر عن هذا أحد كبار الماسونية وهو «دورفويل» يقول: «إنّ العفّة المطلقة مرذولة عند الماسونيين والماسونيات لأنّها ضدّ ميل الطبيعة»[4].

وفي إحدى نشرات الماسونية يقول الكاتب بالحرف الواحد: «لماذا يستر الإنسان عورته؟ لماذا تخفي الواحدة جسدها؟ إنّ إظهار العورة واستعمالها هو الشكل (الأساس) الذي تودّ تحقيقه الماسونية، إذ إن الأخلاق شيء تحاربه وتخطّط له وتهدمه. كما أن

---

(1) التيارات الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين، ص146.

(2) الموضع نفسه.

(3) أسرار الماسونية، جواد رفعت أتلخان، ص29 ـ 32؛ الجمعيات الماسونية، ديشان، ص118؛ المرجع نفسه، مبارك حسن حسين، ص147.

(4) مجلة الجندي المسلم، وزارة الدفاع والطيران، الرياض، السنة العاشرة، العدد 30، ص62.

الكشف عن الأعضاء التناسلية للرجال والنساء شيء تدعو له جمعيتنا الموقرة»[1].

وإنّ المتتبّع لدعوات الماسونية يجد أنّ من هذه الدعوات **تحريم الجهاد في جميع المذاهب والأديان، ما عدا الماسونيين**، فإنّهم يجاهدون أعداءهم لانتصار مبادئهم ونجاحها[2].

ويمكن القول في ضوء تلك المقدمات إن الماسونية **دعوة إباحية تكفر بالله**، سبحانه وتعالى، ورسله، صلوات الله وسلامه عليهم، وكتبهم، وبكل الغيبيات، ويعدّون ذلك خزعبلات وخرافات تعمل على تقويض الأديان والإسلام بصفة خاصة. كما تعمل على إسقاط الحكومات الشرعية، وإلغاء أنظمة الحكم الوطنية في البلاد المختلفة والسيطرة عليها. وكذلك **تعمل على إشاعة الدعوة الشيطانية لإباحة الجنس**، واستعمال المرأة وسيلة للسيطرة على ضعاف النفوس من أرباب الرذيلة، والعمل على **تقسيم غير اليهود إلى أمم متنابذة** تتصارع بشكل دائم، وتسليح هذه الأطراف وتدبير حوادث لتشابكها، وبثّ سموم النزاع داخل البلد الواحد، **وإحياء روح الأقليات الطائفية العنصرية**.

وكذلك تعمل على هدم المبادئ الأخلاقية والفكرية والدينية، ونشر الفوضى والانحلال والإرهاب والإلحاد، والسيطرة على رؤساء الدول، لضمان تنفيذ أهدافهم التدميرية الفتّاكة.

كما تعمل للسيطرة على أجهزة الدعاية والصحافة والنشر والإعلام، واستخدامها سلاحًا فتّاكًا شديد الفاعلية والتأثير[3].

وإنّ المتأمل في أهداف الماسونية يجدها تتنوّع إلى غايتين:

الأولى: **غاية عقدية**، وهي: غزو الأفكار والأذهان والعقول بمبادئهم، حتّى يضمنوا التحكّم في الناس، ومن ثمّ يعملون على ضياع العقائد، وانحلال الأخلاق والقِيَم ونزعها من نفوسهم، وبذلك يسهل لهم بثّ الإباحية والإلحاد والفساد، لتحلّ محلّ العقائد السماوية والفضائل الإنسانية[4].

---

(1) **مجلة الجندي المسلم**، وزارة الدفاع والطيران، الرياض، السنة العاشرة، العدد 30، ص 62.

(2) **التيارات الفكرية والحياة المعاصرة**، مبارك حسن حسين، ص 147 (بتصرف).

(3) **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص450، 451 (باختصار شديد).

(4) «**الماسونية الإيطالية**»، **مجلة أكاسيا** (1322هـ/ 1904م)، ص256، نقلاً عن المرجع نفسه، مبارك حسن حسين، ص148.

الثانية : غاية سياسية ، وهي غزو الأحزاب السياسية وجعلها تحت سيادتهم، بحيث تصبح جميع الأحزاب خادمة لهم[1] .

وإنّ الناظر بعمق في هاتين الغايتين اللتين تهدف إليهما الماسونية يجد أنهما تشكّلان خطورة على الإنسانية ، كما أنّ هاتين الغايتين أسلوب معوق وخطير أمام انتشار الإسلام . «والتنظيمات الماسونية القديمة التي خطّطت للحرب والقضاء على النصرانية منذ عصر الميلاد، ما إن فوجئت بالمجتمع الإسلامي في القرن السابع الميلادي يقوم على دعوة التوحيد لله والحب والإخاء الصادق، حتى ظهرت الأحقاد التي تكره للحق أن ينتصر»[2] . وقد مارست الماسونية مع تطوّر وتصاعد عدائها ضدّ الإسلام أساليب عديدة، وكان كل أسلوب يوائم المرحلة أو العصر الذي تمرّ به التنظيمات الماسونية على أنّها قوة خفيّة تعمل في الظلام جيلًا بعد جيل. ومن الأساليب التي ارتدتها الماسونية في حربها للإسلام: **المذاهب والاتجاهات والتيارات التي دسّت على الإسلام**، حتى حسبها العامة من المسلمين في مراحل القهر والاستبداد من التي تعرّض لها المسلمون[3] .

ولا يخفى على الباحث والدارس والمتتبّع لأحوال المسلمين، ما في المجتمعات المسلمة من أحزاب وتيارات. إنّ تفرُّق المسلمين إلى أحزاب وفِرَق، مرجعه كلّه إلى تلك القوة الخفية التي تعمل على عرقلة الجهود التي تبذل من قِبَل بعض المخلصين لمصلحة الإسلام والمسلمين.

أسلوب الروتاري

لم يكتف اليهود بالماسونية السرية رغم أنها تتشكّل في البلدان بأشكال مختلفة تبعًا لطبائع كلّ بلد ونظمه، بل أقاموا هيئة أخرى علنية منفصلة عنها، تؤدّي بعض مهامها تحت ستار الإخاء الإنساني أيضًا، وسمّوها «أندية الروتاري»، وتوجد هذه الأندية في معظم العواصم والمدن الكبرى، والغرض الظاهري منها هو النظر في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية بإلقاء المحاضرات والخطب، والعمل على التقارب بين أتباع

---

(1) البيان الماسوني، سنة 1157هـ/ 1744م، نقلاً عن التيارات الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين، ص148.

(2) الماسونية ذلك العالم المجهول، صابر طعيمة، ص225.

(3) المرجع نفسه، ص226 (بتصرف واختصار).

الأديان المختلفة والبلدان المتعدّدة، أمّا الغرض الحقيقي فهو أن يمتزج اليهود بالشعوب الأخرى باسم الإخاء والودّ، ثم يحاول اليهود عن هذا الطريق أن يصلوا إلى جمع المعلومات التي تساعدهم في تحقيق أغراضهم اقتصادية كانت أم صناعية أم سياسية.

ولقد فطن الفاتيكان أيضًا إلى خطر هذه الأندية كما فطن من قبل إلى خطر الماسونية، فصدر مرسوم من المجلس الأعلى المقدّس في 20 ديسمبر سنة 1950م قرّر فيه الكرادلة ما يلي:

«دفاعًا عن العقيدة وعن الفضيلة تقرّر عدم السماح لرجال الدين بالانتساب إلى الهيئة المسمّاة بنادي الروتاري وعدم الاشتراك في اجتماعها، وإنّ غير رجال الدين يطالبون بمراعاة المرسوم رقم 864 الخاص بالجمعيات السرية والمشتبه فيها»[1].

وتتّفق الماسونية وأندية الروتاري في أنّ أبوابها ليست مفتوحة لكلّ الناس، وإنّما يختار لهما أحد نوعين، يتحتّم أن نتحدّث عن كل منهما على حِدة.

النوع الأوّل: جماعة المشاهير الذين لا تحوم حولهم شبهات، والذين لهم مراكز عظمى في المجتمع، يوضع هؤلاء في الدرجة الأولى، أي الدرجة التي لا ترى إلا الحفلات والرحلات ومظاهر الإخاء الإنساني. ومهمّة هؤلاء أن يضمنوا السلامة وإبعاد الشبهات عن الجمعية من جانب، وأن يخدع بهم آخرون فيتقدّمون للانضمام إلى هذه المؤسسات من جانب آخر.

وممّن انضمّ إلى أندية الروتاري من المفكّرين المصريّين المعاصرين الأستاذ أنيس منصور، وقد ظلّ عشر سنوات يدور في هذه الدائرة الضيقة: حفلات وطعام من دون جدوى. ثم صرخ بعد هذه السنوات صرخة مدوية، صرخة شاهد عيان تساءل فيها عن جدوى هذه الأندية، ونشر صرخته في «مواقف» بالأخبار يوم 20/ 5/ 1973م وفيها يقول:

«اشتركت على سبيل العلم بالشيء، في إحدى جماعات الروتاري منذ أكثر من عشر سنوات، وكان اشتراكي نتيجة لضغط شديد من الأصدقاء قالوا لي: تعال، تفرّج، لكي تزداد معلوماتك ومعارفك... بدلًا من أن تدفن رأسك وحياتك كلّها في

(1) قراءة حول أشهر العقائد الوضعية، صابر طعيمة، 2/ 323.

الكتب... يا أخي أنت درت حول الأرض شرقًا وغربًا وسوف يأتي العالم كلّه إليك تعال، اشترك.

وذهبت واشتركت، وفي اليوم الأوّل كان حفل غداء، والغداء أهمّ حدث أسبوعي في كلّ جمعيات الروتاري...

وفي أثناء الغداء أو بعده كان يقال لنا: جاءنا اليوم مستر كوكو من اليابان وهو عضو الروتاري المركزي في طوكيو، ويحمل إليكم تحيّات السيد أكوماكو الرئيس الفخري.

ويتعالى التصفيق، ثمّ يتبادل الزائر الياباني ورئيس الروتاري المصري الأعلام، ومع التصفيق يجلس الزائر لنسمع عن زائر آخر جاء من الهند ويحمل تحيّات الهنود... وزائر ثالث من أمريكا... وهكذا... غداء وتصفيق وأعلام ولا شيء بعد هذا».

ولذلك يمكن القول إنه لا معنى لعضوية الروتاري إلّا إذا كان الإنسان خاليًا لا عمل له ولا دور له في أيّ مجال، وإن كنت أعترف بأنّ كلّ إنسان حرّ في تبديد وقته وطاقته وماله بالشكل الذي يراه. ويسترسل الأستاذ أنيس منصور ويقول:

«ومن الأخبار المضحكة التي تنشرها الصحف والمجلات ظهور عدد كبير من الجمعيات الروتارية النسائية، تجتمع وتنفضّ، لماذا؟ لا أحد يعرف الإجابة، وأهم نواحي نشاطها هو الغداء أو العشاء، وأن تتّخذ قرارها في كل اجتماع بأن يكون الغداء القادم في المكان الفلاني. وولدت الجمعيات النسائية الروتارية جمعيات صغيرة لأطفال الروتاري، وهم أيضًا يجتمعون ويصدرون قرارت أخرى مماثلة، وتنشر لها الصور في الصحف مجاملة وتشجيعًا لأنّ بعض أعضائها من أقارب الزملاء الصحفيين أو أصدقائهم.

والناس يتساءلون: من هؤلاء الروتاريون؟ ما دورهم؟ ما رسالتهم؟ ما سرّ حرصهم على إضاعة الوقت وإيهام الناس بأنّهم يستثمرون الوقت لصالح الآخرين؟

أنا حقيقة لا أدري لها فائدة، ولم أسمع من أحد أنّ لها فائدة».

وما إن نشر الأستاذ أنيس منصور هذه الكلمة حتى ثارت ثائرة الذين يهمّهم أن تبقى حياة هذه المؤسّسات سرًا مكتومًا، وهاجم أحدهم الأستاذ أنيس هجومًا وصفه في كلمته في 30/ 5/ 1973م بأنّه نوبة روتارية[1].

(1) جريدة الأخبار، القاهرة (20/ 5/ 1973م).

النوع الثاني: ممّن يختارون للماسونية والروتاري جماعات تجيء منجذبة بالأسماء اللامعة السابقة، وتختار هذه الجماعات بدقّة هائلة بحيث يكون هناك أمل في أن تعمل لتحقيق الأغراض الرئيسية لهذه المؤسسات بكشف بعض الأسرار أو ترويج الإشاعات الضارّة.

والبحث التاريخي يثبت أنّه إذا لم تكن هناك علاقة تنظيمية بالفعل بين مجالات وميادين الماسونية والحركات الباطنية، فهناك وجوه شبه كثيرة بين القرامطة الذين حاربوا العالم الإسلامي وكانوا من أسباب ضعفه وبين هذه المؤسسات، من ناحيتين[1]:

أوّلًا: **صفات من يقبل للالتحاق بهذه وتلك**، فلم يكن يقبل أحد الانضمام إلى القرامطة إلّا بعد اختبارات طويلة ومراسم خاصة، وكذلك لا يسمح بالانضمام إلى الروتاري إلّا لجماعات خاصة تدخل تحت النوع الأول أو النوع الثاني.

ثانيًا: **الاتجاهات السرية في القرامطة وفي هذه المؤسسات**، كلمة «قرمط» معناها «المعلم السرّي» كما يقول الدكتور فيليب حتي[2].

ويقابل ذلك القسم الذي ينضمّ به العضو الجديد لهذه المؤسسات فهو حافل بالأسرار والغموض.

وجماعات النوع الثاني التي تدخل هذه المؤسّسات منجذبة بالأسماء اللامعة السابقة توضع عقب دخولها تحت الاختبار، وتدرج في الدرجة الأولى من الدرجات المتعدّدة لهذه المؤسّسات، وفي هذه الدرجة تباشر هذه الجماعات ألوانًا من الحفلات التي تحدّث عنها الأستاذ أنيس منصور، وقد تمارس بعض الرحلات، أو ترى ما يمكن أن يسمّى التعاون والمساعدة، وفي خلال هذه الرحلة هناك عين يهودية تفحص وتختبر لتلتقط من بين هذه الجماعات من تتوافر فيه الصفات الثلاث التالية:

1 ـ التسامح الديني أو قل عدم الحماسة للدين ولشعائره ولطقوسه، أيًا كان هذا الدين.

2 ـ عدم الحماسة الوطنية، وضعف الارتباط بالوطن.

3 ـ النفوذ الذي يستمتع به ذلك العضو، وقد يكون هذا النفوذ عن طريق أسرار تحت

---

(1) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص340.

(2) نقلاً عن الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، أحمد محمد الخطيب، ص483.

يده أو عن طريق كلمة مكتوبة أو مقولة يمكن أن يؤثّر بها على الآخرين، أو عن طريق القدرة على نشر الشائعات.

والذي تتوافر فيه هذه الشروط تلتقطه العين اليهودية الفاحصة لتضمّه في مرحلة أعلى وتقدّم له مزيدًا من العون، ويشجّع على عدم الحماسة للدين أو للوطن، وذلك باستعمال تعبيرات خدّاعة مثل: الإنسانية، والدين لله. وهكذا يتّضح لنا أنّ هناك أفرادًا ينتسبون إلى هذه المؤسسات من أمثال الروتاري والليونز وغيرها ولا يعرفون أسرارها، بل يدافعون عنها لأنّ هذه المؤسسات لا تستغلّهم ولا تكشف أسرارها لهم، ولكنّها تنتفع بهم من حيث لا يشعرون، فهم قمم فكرية أو شخصيات معروفة غير متّهمة، وعن طريقها يدخل الأغرار من الناس هذه المؤسّسات ويساء استعمالهم. وقد ألغت مصر المحافل الماسونية في أبريل عام 1964م بعد تحريم البابا لها بأكثر من عشر سنوات، ولكن ما تزال هذه المحافل تباشر نشاطها في بعض البلدان العربية كما قلنا، وما يزال الروتاري والليونز يزاولان نشاطهما في مصر، وليسا في الحقيقة إلّا صورة دقيقة للماسونية ولكنّها تحمل أسماء أخرى.

هذا وقد جاء في المصادر التي كتبها المنتسبون إلى الروتاري والمعلّقون عليه من أمثال المحامي اليهودي بول هاريس[1] الذي كان يعيش في شيكاغو[2]، الذي أحس بالوحدة وبحاجته الملحّة إلى الزمالة والصداقة، ففكّر في جمع بعض الأصدقاء في مكتبه في روح أخوية ليتدارسوا كيفية رفع مستوى كلّ منهم[3].

وأوّل اجتماع كان في 19 ذي الحجة سنة 1323هـ/ 23 فبراير سنة 1905م، حضره أربعة من الأصدقاء، واتّفقوا على أن يكون الاجتماع اليومي في مكان عمل واحد

---

(1) هو محام أمريكي، أسّس أوّل ناد للروتاري سنة 1323هـ/ 1905م في شيكاغو، على أن تكون عضويته مقصورة على رجال الأعمال، وانتشرت هذه النوادي في أمريكا وإنجلترا والعديد من البلدان العربية والإسلامية. تتجمّع نوادي الروتاري في شبه منظّمة عالمية، هدفها المعلن هو: العمل على تحقيق مثل أعلى في الصدق والاستقامة والثقة والتضامن في عالم التجارة والصناعة والمهن الحرّة، وذلك لخداع البشرية كافة ما عدا العنصر اليهودي. وقد ارتفعت أصوات كشفت عن الأهداف السياسية للروتاري، وارتباطها بالأمبريالية الأمريكية والصهيونية العالمية (انظر القاموس الإسلامي، أحمد عطية الله، ص709).

(2) هي ثاني مدن الولايات المتحدة الأمريكية بعد نيويورك. تقع بولاية اللينوى على بحيرة ميتشجان (انظر الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 2/ 1107).

(3) بيان للناس، مشيخة الأزهر، 2/ 49.

منهم، ومن هنا جاء اسم الروتاري، ولمّا كَثُر عددهم وضاقت بهم أماكن العمل، أصبحت اجتماعاتهم حول موائد الطعام، مع مناقشة ما يرون من مسائل[1].

ثم أنشأوا ناديًا ثانيًا في فرانسيسكو سنة 1326هـ/ 1908م، ونواد خارج أمريكا، كان أوّلها نادي «وينتج» في كندا سنة 1330هـ/ 1912م، ثمّ انتشرت في كثير من البلاد، حتى صار عددها عشر وثمانمائة نادٍ في أربع وخمسين ومائة دولة في نوفمبر سنة 1978م[2].

والروتاري، كما تذكرها المعاجم: «منظمة ماسونية، تسيطر عليها اليهودية العالمية تعرف باسم نادي الروتاري»[3].

ونوادي الروتاري تعدّ أعضاء في مؤسّسة الروتاري الدولية، ومقرّها مدينة إفنسون بولاية الينوى في الولايات المتحدة الأمريكية.

وتعدّ الجمعيات الروتارية إحدى الجمعيات السرية المتفرّعة من الماسونية العالمية، التي عملت الصهيونية جاهدة على تكوينها وانتشارها في العالم وفي المجتمعات المسلمة، لخدمة أغراضها السياسية وأهدافها الاقتصادية والدينية[4]. وهذه الجمعيات من أهمّ المؤسّسات التي اعتمد عليها اليهود في تحقيق أغراضهم والوصول إلى أهدافهم[5].

ويرجع السبب في ظهور جمعيات ونوادي الروتاري إلى أنّ اليهود لمّا رأوا أنّ مخطط الماسونية في العالم، وبخاصة العالم العربي والإسلامي، قد ظهرت نواياه الخبيثة في تقويض الحالة السياسية، وتقويض العقائد، وهدم القِيَم والأخلاق، أرادوا أن يتستّروا ويموّهوا هذا المخطط الماسوني تحت اسم جمعيات الروتاري، وبثّها في العالم، وبخاصة العالم الإسلامي، على أنها جمعيات كوّنت لأجل خدمة المجتمع والبيئة[6]. لذا تجد أنّ نادي الروتاري في مصر يوضح الغرض من إنشائه في أمور أربعة:

---

(1) بيان للناس، مشيخة الأزهر، 2/ 49.
(2) الموضع نفسه.
(3) الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة، الندوة العالمية للشباب الإسلامي، ص234.
(4) المصدر نفسه، مشيخة الأزهر، 2/ 50.
(5) التيارت الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين، ص151.
(6) اليهودية مقارنة الأديان، أحمد شلبي، ص123.

1 ـ توسيع مدى التعارف، لإتاحة الفرصة للخدمة.

2 ـ بلوغ مستوى أخلاقي سام في الأعمال والمهن.

3 ـ تمسّك كلّ روتاري بمبدإ الخدمة في حياته الشخصية والعملية والاجتماعية.

4 ـ تعزيز روح التفاهم الدولي والنيّة الصادقة وحبّ السلام، وذلك بتوثيق أواصر الزمالة في العالم بين الروتاريين أصحاب الأعمال والمهن[1].

وهذه الأغراض في شكلها وفي جملتها قد تغري بالانضمام إلى هذه النوادي، أو على الأقل عدم التعرض لنشاطها، ما دام يستهدف تحقيق هذه الأغراض[2].

والواقع أنّ أعداء الإسلام منذ القِدَم، على اختلاف ألسنتهم وألوانهم، أدركوا حقيقة أنه من العسير جدًّا أن يرتدّ المسلم عن دينه إلى دين آخر سواه، وأنّ محاولة ارتداده عن دينه تتطلّب جهدًا كبيرًا وأموالًا طائلة، طويلًا من دون أمل في النتيجة، ومن ثم اكتفت جمعيات أعداء الإسلام بتضليل المسلمين ودفعهم إلى الانحراف والبعد عن الإسلام الصحيح[3].

ومن أساليب هذه الجمعيات: منهاج التمويه والتضليل، وشعار جميع الأعضاء هو: «الأديان تفرّقنا، والروتاري يجمعنا» وهو شعار الماسونية. وقد قرّر مجلس إدارة الروتاري الدولي في اجتماع سنة 1310هـ/ 1940، 1941م، أنّ نوادي الروتاري تضمّ أعضاء من مختلف الأديان والمبادئ، ولكل أن يتمسك بعقيدته الدينية مع الاحترام الكامل لعقيدة الآخرين[4].

وتلقّن نوادي الروتاري أفرادها قائمة بالأديان المعترف بها لديها على قدم المساواة، مرتّبة حسب الترتيب الأبجدي: البوذية، النصرانية، الكونفشيوسية[5]، الهندوكية، اليهودية، المحمدية، كذا؟!

---

(1) بيان للناس، مشيخة الأزهر، 2/ 50.

(2) الموضع نفسه.

(3) التيارات الفكرية والحياة المعاصرة، مبارك حسن حسين، ص152.

(4) الموضع نفسه، مشيخة الأزهر.

(5) هي ديانة أهل الصين، وهي ترجع إلى الفيلسوف الحكيم «كونفوشيوس» الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد، داعيًا إلى إحياء الطقوس والعادات والتقاليد الدينية التي ورثها الصينيون عن أجدادهم، مضيفًا إليها من فلسفته وآرائه في الأخلاق والمعاملات والسلوك. وهي تقوم على عبادة إله السماء أو الإله الأعظم الذي يقولون به، وتقديس الملائكة، وعبادة أرواح الآباء والأجداد (الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 2/ 1485).

7

الاستشراق

تعريف الاستشراق

هو ذلك التيار الفكري الذي تمثّل في الدراسات المختلفة عن الشرق الإسلامي، التي شملت حضارته وأديانه وآدابه ولغاته وثقافته. ولقد أسهم هذا التيار في صياغة التصوّرات الغربية عن العالم الإسلامي، معبّرًا عن الخلفية الفكرية للصراع الحضاري بينهما.

ومن الصعب تحديد بداية للاستشراق، إذ إنّ بعض المؤرخين يعودون به إلى أيام الدولة الإسلامية في الأندلس، في حين يعود به آخرون إلى أيام الصليبيين.

أمّا الاستشراق اللاهوتي فقد بدأ وجوده بشكل رسمي حين صدور قرار مجمع فينا الكنسي عام 1312م، وذلك بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية.

ولم يظهر مفهوم الاستشراق في أوروبا إلّا مع نهاية القرن الثامن عشر؛ فقد ظهر أوّلًا في إنجلترا عام 1779م، وفي فرنسا عام 1799م، كما أدرج في قاموس الأكاديمية الفرنسية عام 1838م.

هذا وقد جاء في دائرة معارف القرن العشرين: «الشرق الجهة التي تشرق منها الشمس وأطلقت على الجهات في جهة الشرق»[1].

وفي المعجم الوسيط: «الشرق حيث تشرق الشمس والمشرق جهة شروق الشمس»[2]. وفي ضوء ذلك يتّضح أنّ كلمتي الشرق والمشرق معناهما في اللغة جهة شروق الشمس، لذلك وردت عدّة آيات تشير إلى هذا المعنى وتبين أنه ضد الغرب أي جهة غروب الشمس، قال تعالى:

---

(1) دائرة معارف القرن العشرين، محمد فريد وجدي، ص379.

(2) المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، 1/ 482.

﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 115]، ﴿قُل لِّلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ [البقرة: 142]، ﴿قَالَ إِبْرَٰهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِي بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: 258] إلى غير ذلك من الآيات الكريمة.

وكذلك يتّضح أنّ معنى التشريق هو الاتجاه نحو الشرق، وفي الحديث: «**لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها ولكن شرقوا أو غربوا**» متّفق عليه[1].

أمّا كلمة استشرق بالمعنى الاصطلاحي فلم يبسط في معاجم اللغة العربية القديمة[2] على كثرتها وغناها.

وفي ضوء الدلالة اللغوية إذا ما نظرنا إلى الكلمة «استشرق» وحسب اشتقاقها الذي أوردناه، نجد أن زيادة الألف والسين والتاء لها عدّة معان، منها التحوّل والانتقال كما في مثل «استحجر الطين» أي صار حجرًا و«استنوق الجمل» أي صار كالناقة في طباعها، ومثل «استتيست الشاة» أي صارت كالتيس في طباعه، ومنه المثل «إن البغاث بأرضنا يستنسر»[3]. وفي ضوء ذلك يمكن القول إنّ معنى استشرق حسب هذا القياس تحوّل إلى الشرق، والمراد أنّ العالم غير الشرقي تحوّل إلى عالم شرقي يبحث في علوم الشرق ويحقّق فيها.

وفي ذلك يقول أحمد رضا عضو المجمع العلمي العربي بدمشق:

واستشرق طلب علوم أهل الشرق ولغاتهم، مولدة عصرية، يقال لمن يعنى بذلك من الإفرنج[4].

ومن نافلة القول أن نذكر هنا أنّه من الأمور المسلّم بها عند علماء المسلمين أنّ الأرض كرويّة الشكل، وأنّ الشمس لا تغيب عن جهة من جهاتها إلّا وتشرق على جهة أخرى وذلك قبل أن يعرف الغربيون هذه الحقيقة بعدة قرون.

يقول ابن القيم رحمه الله: «ثم تأمّل الحكمة في طلوع الشمس على العالم كيف قدره العزيز العليم سبحانه، فإنّها لو كانت تطلع في موضع من السماء، فتقف فيه ولا تعدوه لما وصل شعاعها إلى كثير من الجهات، لأنّ ظلّ أحد جوانب كرة الأرض

---

(1) **المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ**، ابن تيمية، ص130.
(2) **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي**، أحمد سمايلوفتش، ص21.
(3) **المغني في تصريف الأفعال**، محمد عبد الخالق عضيمة، ص130.
(4) **معجم متن اللغة العربية**، أحمد رضا، 3/ 310.

يحجبها عن الجانب الآخر» إلى أن قال: «فتشرق ما قابلها من الأفق الغربي ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي إلى الغرب فتشرق على ما استتر عنها في أوّل النهار»[1]. وفي ضوء كلام ابن القيم رحمه الله، وهو ليس عالم فلك بالمعنى المعروف اليوم، ذهب الدكتور علي حسني الخربوطلي يوضح دلالة الشرق والغرب في ضوء إمكانات العلم المعاصر فيقول:

«مفهوم هذه الكلمة يتغيّر تبعًا لاختلاف المكان وتبعًا لتغيير الأزمان، فالشرق يختلف بالنسبة للياباني أو العربي أو الألماني أو الإنجليزي أو الأمريكي، والشرق يختلف بالنسبة لأهالي العصور القديمة والوسطى أو للبشر في تاريخنا الحديث المعاصر وخاصة بعد اكتشاف الأمريكتين»[2].

وحول تحديد حدود العالم «الشرق والغرب» بالمعنى الاصطلاحي، والذي يعني بالنسبة إلينا نحن المسلمين الوقوف على فكر الغرب عنّا وحكمهم على عقائدنا، يذهب بالرؤية الجغرافية المحضة المستشرق الألماني رودي بارت ويقول: «الظاهر أنّ اسم الشرق تعرّض لتغيير في معناه، فالشرق بالقياس إلينا نحن الألمان يعني العالم السلافي، العالم الواقع خلف الستار الحديدي، وهذه المنطقة يختصّ بها الاستشراق، فمكانه جغرافيًا في الناحية الجنوبية بالقياس إلينا»[3].

ولو رجعنا إلى القرآن الكريم لوجدنا فيه إشارة إلى أنّ هناك رقعة من هذه الكرة أقصى الشرق ورقعة أخرى أقصى الغرب، وهو ما ذكره الله تعالى عن ذي القرنين بقوله: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِى عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِندَهَا قَوْمًا﴾ [الكهف: 86]، وقوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ ٱلشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَل لَّهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ﴿٩٠﴾﴾ [الكهف: 90].

ولكن لم يرد تحديد لهاتين الرقعتين من الأرض، وإن كان كثير من علماء المسلمين يرى أنّهما نهاية العالم المعروف في ذلك الوقت، والظاهر من النص أنّ ذا القرنين غرب حتى وصل إلى نقطة على شاطئ المحيط الأطلسي وكان يسمّى بحر الظلمات، ويظنّ أن اليابسة تنتهي عنده فرأى الشمس تغرب فيه.

---

(1) مفتاح دار السعادة، ابن القيم، ص209.

(2) الاستشراق في التاريخ الإسلامي، علي حسني الخربوطلي، ص7.

(3) الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، رودي بارت، ص11.

وما قيل عن مغرب الشمس يقال عن مشرقها، وهو مطلعها من الأفق الشرقي في عين الرائي، والقرآن لم يحدّد المكان ولكنّه وصف طبيعته وحال القوم الذين وجدهم ذو القرنين هناك... وكل ما نرجّحه أنّ هذا المكان كان في أقصى الشرق حيث يجد الرائي أنّ الشمس تطلع على هذه الأرض المستوية المكشوفة، وقد يكون ذلك على شاطئ أفريقيا الشرقي[1].

فذو القرنين بلغ آخر ما يعرفه البشر في وقته من الأرض، فهو اتّجه شرقًا من مكان وكذلك اتجه غربًا حتى بلغ نهاية أرضه المعروفة في ذلك الحين. وممّا يجدر ذكره في هذا المقام أنه ورد عن النبي ﷺ ما يشير إلى أنّ جهة العراق أو بلاد فارس هي المشرق؛ ففي البخاري عن ابن عمر، رضي الله عنهما، أنّه سمع رسول الله ﷺ وهو مستقبل الشرق يقول: «**ألا إنّ الفتنة ههنا من حيث يطلع قرن الشيطان**»، وفي الحديث الآخر الذي رواه البخاري أيضًا عن ابن عمر، رضي الله عنهما، قال: ذكر النبي، ﷺ: «**اللّهم بارك لنا في شامنا، اللّهم بارك لنا في يمننا**»، قالوا: وفي نجدنا، قال: «**اللّهم بارك لنا في شامنا، اللّهم بارك لنا في يمننا**»، قالوا: يا رسول الله وفي نجدنا؟ فأظنه قال في الثالثة: «**هناك الزلازل والفتن وبها يطلع قرن الشيطان**».

ويعلّق ابن حجر رحمه الله على هذا الحديث ويقول: «قال الخطابي: «نجد» من جهة المشرق ومن كان بالمدينة كان نجده بادية العراق ونواحيها وهي مشرق أهل المدينة»[2].

وفي ضوء ذلك يتّضح أنّ تحديد الشرق أو الغرب بالنسبة لكلّ بلد يتفاوت ويختلف من مكان إلى مكان، فكلّ جماعة تحدّد الشرق أو الغرب من موضعها الذي هي فيه.

ولكن تحديد الشرق أو الغرب كمصطلح تعرف به بقعة معيّنة من الأرض محدّدة البداية والنهاية لا تتغيّر من الصعوبة بمكان.

ولذلك فإنّ بارت يضرب صفحًا عن التحديد لعدم وصوله لنتيجة ويقول: «ومهما يكن من أمر فإنّ الاسم لا يبيّن بوضوح مستقيم المقصود عنه بالضبط والمهمّ هو الموضوع ذاته»[3].

---

(1) **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، رودي بارت، ص410.

(2) **فتح الباري بشرح البخاري**، ابن حجر العسقلاني، 16/ 156.

(3) المرجع نفسه، رودي بارت، ص12.

كذلك نجد الدكتور الخربوطلي يرى أنّ مفهوم كلمة «شرق» لا يخضع لعامل جغرافي أو إقليمي، وإنّما عامل الحضارة عنده هو أساس المضمون والمدلول، فللشرق حضارته ذات الطابع المتميّز الخاص ممّا يختلف كثيرًا عن ألوان الحضارات الأخرى، فالدول العربية والإسلامية ودول الشرق الأقصى ودول جنوب شرق آسيا بين مجموعاتها البشرية تتقارب كثيرًا في أساليب الحياة، والنظرة إلى الحياة والأفكار قد تكون أيضًا متقاربة[1].

وتستخدم وزارة الخارجية الأمريكية مصطلح الشرق الأدنى للدلالة على المنطقة التي تشمل مصر والسودان وشبه الجزيرة العربية والمشرق العربي وإيران وتركيا وقبرص واليونان.

وتستخدم الهيئات الرسمية وغير الرسمية في ألمانيا مصطلح الشرق الأدنى أيضًا للدلالة على الإقليم الممتدّ من بحر قزوين والقوقاز والبحر الأسود في الشمال إلى البحر العربي في الجنوب، بحيث تشمل كافة الدول الممتدّة من إيران في الشرق إلى ليبيا في الغرب.

ويطلق الألمان مصطلح الشرق الأوسط على إقليم مختلف تمامًا: المنطقة التي تشمل أفغانستان وباكستان والهند وبنجلاديش وبورما ونيبال وسري لانكا (سيلان)، وبذلك فإنّ الألمان أكثر توفيقًا في استخدامهم للمصطلحات الدالة على القرب أو البعد المكاني من أوروبا: الشرق الأدنى، الشرق الأوسط «جنوب آسيا»، والشرق الأقصى «شرق آسيا»[2].

هذا ويقول المستشرق فلاديمر بارتولد: وليس استعمال كلمة الشرق في تاريخ الحضارة متّفقًا مع معناها الجغرافي اتفاقًا تامًّا، فإنّ بلدان الشرق الأدنى المتحضّرة كان يجب تسميتها في روسيا بالجنوب، وكذلك أفريقيا الشمالية التي تعدّ جزءًا من الشرق الإسلامي جنوبية بالنسبة إلى أوروبا. ابتدأ استعمال كلمة الشرق بمعنى البلاد المتحضّرة مقابلًا للغرب في عصر الأمبراطورية الرومانية. ولم يكن يوجد في نظر اليونان إلّا الجنوب الحار المتحضّر والشمال البارد موطن المتوحّشين، وكانوا في تقسيمهم العالم إلى أقسامه المختلفة على هذا الأساس نفسه، فيجعلون أوروبا شمالي آسيا وأفريقيا

---

(1) الاستشراق في التاريخ الإسلامي، علي حسني الخربوطلي، ص12.

(2) الشرق الأوسط دراسة في التطبيق الجيوبوليتيكي والسياسي، محمد رياض، ص19، 20.

معًا، فلو كانت سيبريا معلومة لهم لعدّت قسمًا من أوروبا[1].

والذي يهمّنا في بحثنا هذا هو ما يتعلّق بالاستشراق وموقفه من الإسلام.

وفي ضوء ذلك، فإنّ ميدان الدراسة هو الاستشراق كمنهج فكر وأسلوب عمل يجابه الإسلام ويسعى لتحريف تعاليمه وأحكامه.

الاستشراق الاصطلاحي

ممّا يجدر ذكره أنّ من المفكّرين من يرى أنّ الاستشراق علم يختصّ بدراسة لغة من لغات الشرق وآدابها والتبحّر فيها من قبل علماء وأساتذة ومفكّرين من الغرب، وقد ذهب إلى هذا الرأي عدد قليل من المستشرقين، منهم البريطاني الدكتور أ.ج.أربري إذ يقول في كتابه «المستشرقون البريطانيون» عندما سأل قائلًا: ما هو الاستشراق وما كنه المستشرق؟ من الجلي أن الكاتب حين يعرض لمثل هذا الموضوع الواسع الذي ما يزال الجمهور على غير معرفة به، يحسن به أن يحاول الوصول إلى اتفاق بينه وبين قارئيه حتّى يتعرّفوا موقفهم تعرُّفًا صحيحًا. وممّا يزيد من ضرورة هذا التفاهم أنّ الاستشراق ومثله في ذلك مثل كثير من فروع العلم الأخرى، قد تخطّى حدوده إلى ميادين تنتمي في حقيقتها إلى علوم أخرى مستقلّة عنه وإن كانت مجانسة له، حتّى إنّ المستشرق في هذه الأرض التي لا تنتمي لأحد، أو بعبارة أصحّ التي تنتمي لكلّ واحد يشارك في عمله عالم الآثار والحفريات وعالم الصرف والاشتقاق والفيلسوف وعالم اللاهوت والموسيقي والفنان.

والمدلول الأصلي لاصطلاح «مستشرق» كان في سنة 1683م لأحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة 1691م يقول البريطاني أربري: وجدنا أنتوني وود يصف «صموئيل كلارك» بأنه استشراقي نابه، يعني بذلك أنّه عرف بعض اللغات الشرقية، يرون في تعليقاته وإلماعاته الكثيرة دلالة على استشراق عميق. وفي خلال المجادلة التعليمية بالهند التي حسمها تقرير ماكولي الشهير في سنة 1834م، كان المستشرقون أولئك الذين نادوا بالتعليم والأدب الهنديين، بينما سمّي معارضوهم الذين رغبوا في أن تكون الإنجليزية أساس التعليم بالهند «المتجلنزون»، وما أنتجه هذا النزاع المشهور من الحزازات قد ألصق باسم المستشرق قدرًا من القدح والشين... إلى أن قال: أمّا قاموس أكسفورد الجديد فيحدّد المستشرق بأنه تبحّر في لغات الشرق وآدابه.

---

(1) تاريخ الحضارة الإسلامية، فلاديمير بارتولد.

وبما أنّه يشعر من خلال تعريفه أنّه قاصر، وأنّ هناك أعدادًا كبيرة في غير الأدب واللغة، قال: «وإن كان يفرض علينا أن ندع لآخرين أن يكتبوا عن ذلك الجمّ الغفير من ذوي الشهرة والصيت الذين عرفوا الشرق معرفة جيدة، والذين استلهموه أدبًا بديعًا، ولكن خرجوا عن حدّ التعريف السابق، فلا يستطاع تسميتهم مستشرقين، ثمّ يؤكّد هذا التعريف بقوله: وهكذا يدخل في نطاق المستشرق اللغات والآداب المنتهية لأكثر من نصف الجنس البشري ولمدنيات عدّة»[1].

هذا في إيجاز شديد رأي المستشرق البريطاني، والذي يتضمّن اعترافه بأنّ هناك أناسًا من الغربيين لهم عناية بدراسات كثيرة عن الشرق في غير مجالي الأدب واللغة. وهناك رأي آخر، وهو رأي المستشرق الألماني رودي بارت إذ يقول: الاستشراق علم يختصّ بفقه اللغة خاصة، ثم بعد ذلك يبحث في الاشتقاق اللغوي لهذه الكلمة وتطوّر مفهوم الشرق، ولا يصل إلى نتيجة كما مرّ سلفًا. ويبيّن أنّ المقصود الموضوع ذاته، ويقول بأنّ الاستشراق في ألمانيا حاليًّا وفي العالم الأوروبي الحديث كلّه سدّة علمية معترف بها من الجميع، ولا حاجة بها، وإن قلّ عدد المشتغلين بها، إلى البرهنة على أنّها مادة علمية جديرة بالوجود[2].

ويقول أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس «مايكل مورني»: عند الناس تعريفات مختلفة.

المستشرقون الأساتذة الغربيون الذين يهتمون باللغة العربية والفارسية والتركية.

والمستشرقون عند الأمريكيين هم المهتمّون بالشرق الأوسط والبريطانيون يدخلون الهند والصين في الإطار الفكري للشرق الأوسط[3].

فالإسلام عند العقل البريطاني له علاقة بالهند للعلاقة التاريخية بينهم وبين الهند، لأنّ هناك حوارًا مستمرًّا بين الهنود أنفسهم مسلمين وغير مسلمين والهنود مع البريطانيين، ثمّ يقول: و«الاستشراق عندي درس اللغة والأدب خاصة لا الدروس الاجتماعية والاقتصادية والتاريخية».

---

(1) المستشرقون البريطانيون، أ.ج. ابري، ص393.

(2) مايكل مورني، أستاذ التاريخ الإسلامي بجامعة جنوب كاليفورنيا بـ«لوس أنجلوس»، نقلًا عن الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام، صابر طعيمة، 2/ 418.

(3) المرجع نفسه، 2/ 419.

ثم يقول: أعتبر نفسي غير مستشرق لأنّني مؤرّخ، فتعريفي مبني على التخصّص العلمي، فالمتخصص في دراسات الشرق الأوسط مستشرق وإن كان عربيًا مسلمًا، ودراسة الإسلام داخلة في ذلك.

فالشخص المتخصّص في الدراسات الإسلامية مستشرق إذا كان يدرس الإسلام دراسة قائمة على النصوص واللغة، أمّا إذا كان يدرسها دراسة مقارنة مع الأديان الأخرى أو من جهة اجتماعية أو اقتصادية فليس بمستشرق. ثم يقول البريطاني أربري:

ففضل الرحمٰن الذي بشيكاغو مستشرق وإن كان من المسلمين لسببين:

1 ـ أنه متدرّب على مقارنة النصوص ودراستها.

2 ـ لأنّه متأثّر بأساتذته الغربيين فكريًا.

وفي ضوء رؤية أخرى للاستشراق الاصطلاحي يذهب الدكتور إبراهيم عبد المجيد اللبان ويقول: المستشرق اسم واسع يشمل طوائف متعدّدة تعمل في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة، فهم يدرسون العلوم والآداب الخاصة بالهند والفرس والصين واليابان والعالم العربي وغيرهم من أمم الشرق[1].

ويقول الدكتور أحمد حسن الزيات: «يراد بالاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره»[2].

أمّا الدكتور إدوارد سعيد فيقول عن المستشرق: «فكلّ من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصًا بعلم الإنسان «أنثروبولوجي» أم بعلم الاجتماع أم مؤرّخًا أم فقيه لغة «فيلولوجيا» في جوانبه المحدّدة والعامة على حدّ سواء هو مستشرق، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق»[3].

وأما الدكتور حسين الهواري، ففي معرض حديثه عن نشأة الاستشراق ودوافعه يقول: «نشأ الاستشراق في بلاد الغرب، وأخذ جماعة من الغربيين يعكفون على لغات الشرق وتاريخه ودينه ودراسته واستذكاره حفظًا وتحقيقًا وتغلغلًا في البحث»[4]. ويوضح الدكتور شكري النجار مفهوم الاستشراق فيقول: «يؤخذ الاستشراق عادة بعدة

---

(1) المستشرقون والإسلام، إبراهيم عبد المجيد اللبان، هدية مجلة الأزهر، سنة 1390هـ، ص504.

(2) تاريخ الأدب العربي، أحمد حسن الزيات، ص12.

(3) الاستشراق، إدوارد سعيد، ص38.

(4) المستشرقون والإسلام، حسين الهواري، ص12.

معان متداخلة ومتكاملة، ولعلّ أهمّ معنى للكلمة هو المعنى الأكاديمي، حيث تطلق كلمة مستشرق بشيء من التجاوز على كلّ من يتخصّص في أحد فروع المعرفة المتصلة بالشرق من قريب أو بعيد، وحتّى عهد قريب جدًّا، كانت هذه الكلمة تطلق على دارسي الآداب الشرقية أو اللغات الشرقية أو المتخصصة في تاريخ إحدى الدول الشرقية، أو حتّى المتخصّص في سوسيولوجية أو أنثروبولوجية الشعوب الشرقية أو ما إلى ذلك.

ويبدو أنّ هذا الميل القديم لإطلاق مصطلح استشراق على كلّ هذه الدراسات المتعددة المتباينة بدأ الآن في الانحسار إذ لا نكاد نجد عالم الأنثروبولوجيا مثلًا، الذي يدرس إحدى الثقافات الشرقية، يسمّي نفسه مستشرقًا على غرار ما كان يحدث في القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن.

فكلمة استشراق وكلمة مستشرق آخذتان في الاختفاء في الأوساط العلمية والأكاديمية لتحلّ محلّها كلمات أخرى أكثر دلالة على التخصّص العلمي[1].

هذا وقد عرّف عبد الحميد دياب الاستشراق فقال: «هو تخصّص علماء غربيين في الدراسات الشرقية على اختلاف مجالها».

إذًا، فالمستشرق في أبسط صوره عالم غربي يهتمّ بالدراسات الشرقية، والمستشرقون جماعة من علماء الغرب تخصّصوا في لغات الشرق وعنوا بالبحث فيها[2].

وتقول الدكتورة عفاف صبرة: والمستشرقون اصطلاح واسع يشمل طوائف متعدّدة في ميادين الدراسات الشرقية المختلفة، فهم يدرسون العلوم والفنون والآداب والديانات والتاريخ.

هذا ويذهب الدكتور طلعت أحمد محسن عند تعريفه للاستشراق بأنّه الدراسات التي يقوم بها الغربيون لتراث الشرق، وألحق بهم كلّ من يتصدّى لهذه الدراسات من غير الشرقيين بعد إتقان لغات الشرق، خاصة اللغة العربية، وهي المادة الخصبة لموضوع الاستشراق، وطغت هذه اللغة على ما سواها، ولقد قدر للقرآن الكريم أن يحتضن الإسلام واللغة العربية في وقت واحد، حتّى أضحى القرآن الكريم والسنّة النبوية

---

(1) «لِمَ الاهتمام بالاستشراق»، شكري النجار، مجلة الفكر العربي، دمشق.

(2) تحقيق التراث العربي منهجه وتطوّره، عبد المجيد دياب، ص184.

الشريفة أغنى المواضيع عند المستشرقين على الإطلاق، فبحثوا جزئيات الكتاب والسنّة وكليات الكتاب والسنّة.

وانصبّت الدراسات والبحوث بشكل يلفت النظر حول الكتاب والسنّة خاصة وكل ما يتّصل بالإسلام والمسلمين عامة.

ولمّا كان معظم المستشرقين يحفظ أكثر من لغة، عدا إتقانه لغات الغرب واطّلاعه على ما نشر فيها عن الشرق، فكانت المعرفة عنده في توظيف المصادر حسب الهوى أكثر من غيره.

وأغلب المستشرقين يجمعون بين العمل بالاستشراق والعمل بالتبشير والعمل مع دوائر الاستعمار في وقت واحد، مثل «جب» الإنجليزي و«ماسنيون» الفرنسي، و«سنوك هونجو» الهولندي الذي يقول: يجب على الحكومات الأوروبية أن تجتهد في إظهار التناقض بين الإسلام والمدنية الحاضرة، ويذهب إلى هذا كرومر من قادة الاستعمار. لذلك عمل هؤلاء على إظهارهم وعجز الإسلام أن يتمشّى مع التقدّم الحضاري[1].

ويمكن القول بأنّ الاستشراق مهنة وحرفة كالطب والهندسة والمحاماة[2]، كما أنّ له أسبابًا كثيرة ودوافع متعدّدة دينية وتاريخية واقتصادية وعلمية[3].

وليس من الضرورة بحث تلك الدوافع والتعرّف على كلّ هذه الأسباب، لأنّ السبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب ديني في الدرجة الأولى، إذ تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرّة عميقة، وجاءت حركة الإصلاح الديني[4]، فشعر النصارى بروتستانت وكاثوليك بحاجات ضاغطة لإعادة النظر في شروح كتبهم الدينية، ولمحاولة تفهّمها على أساس التطوّرات التي تمخّضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتّجهوا إلى الدراسات العبرانية، وهذه أدّت بهم إلى الدراسات العربية فالإسلامية، إذ الأخيرة ضرورة لفهم الأولى وبخاصة ما

---

(1) الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام، صابر طعيمة، 2/ 430.
(2) «نحن والمستشرقون»، حسين الهروي، مقال بمجلة المعرفة، القاهرة، عدد (ربيع الأول 1352هـ/ 1933م)، ص40.
(3) فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، أحمد سمايلوفتش، ص40.
(4) حركة استهدفت الإصلاح الديني والتحرّر الاجتماعي من الإقطاع وتحكُّم الكنيسة الكاثوليكية، بدأت على شكل احتجاجات قدّمها راهب ألماني يدعى مارتن لوثر ضدّ ممارسات الكنيسة كبيع صكوك الغفران (الموسوعة السياسية، عبد الوهاب الكيالي، ص206).

كان منها متعلّقًا بالجانب اللغوي[1].

ومن جهة أخرى، رغب النصارى في التنصير بدينهم بين المسلمين، فأقبلوا على الاستشراق ليتسنّى لهم تجهيز المنصّرين وإرسالهم إلى العالم الإسلامي، والتقت مصلحة المنصّرين مع أهداف الاحتلال فأمكن لهم بسط النفوذ في الشرق، وأقنع المنصّرون زعماء الاحتلال بأنّ النصرانية ستكون قاعدة الاحتلال الغربي في الشرق، وبذلك سهّل الاحتلال للمنصرين مهمتهم، وبسط عليهم حمايته، وزوّدهم بالمال والسلطان، هذا هو السبب في أنّ الاستشراق قام في أوّل أمره على أكتاف المنصّرين والرهبان ثم اتّصل بالاحتلال[2].

ولا يعرف بالضبط من هو أوّل غربي عني بالدراسات الشرقية، ولكن المؤكّد أنّ بعض الرهبان الغربيين قصدوا بلاد المسلمين في إبّان عظمتها ومجدها وتثقّفوا في مدارسها، وترجموا القرآن الكريم والكتب العربية إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم[3]، وبخاصة في الفلسفة والطب والرياضيات، ومن أوائل هؤلاء الرهبان الراهب الفرنسي جربرت[4] الذي انتخب «بابا» الكنيسة بروما[5] عام 389هـ/ 999م، بعد تعلّمه في معاهد الأندلس وعودته إلى بلاده[6]، وجيراردي كريمون[7] وغيرهما، بعد أن عاد هؤلاء الرهبان إلى بلادهم نشروا ثقافة العرب

---

(1) **«المبشرون والمستشرقون»**، محمد البهي، مقال بحولية كلية الدعوة، الأزهر، العدد 2 (1406هـ/ 1986م)، ص374.

(2) المرجع نفسه، ص375.

(3) **لمحات في الثقافة الإسلامية**، عمر عودة الخطيب، ص187.

(4) **«المستشرقون والتاريخ»**، عبد العظيم الديب، دراسة بمجلة البحث الإسلامي، العدد 2، 3 (رمضان وشوال سنة 1402هـ/ يوليو وأغسطس سنة 1982م)، وهذا العدد بعنوان: **«الإسلام والمستشرقون»**، ندوة العلماء بالهند، ص142.

(5) هي أكبر كنيسة نصرانية، يرأسها بابا روما الذي يعدّ المرشد الروحي لجميع الكاثوليك في العالم، فهو: خليفة القديس بطرس في كرسيه الأسقفي بروما، وبطرس هو: زعيم الحواريين، ومقدم الرسل، الذي اتخذه المسيح عليه السلام أساسًا بنى عليه كنيسته، وعلى كل المنتمين إليها أن يؤمنوا بجميع ما جاء في الكتاب المقدس بوساطة الكرادلة في روما والمطارنة في جميع أنحاء العالم.

(6) **أوروبا في العصور الوسطى**، سعيد عبد الفتاح عاشور، 2/ 201؛ **الموسوعة العربية الميسرة**، محمد شفيق غربال، 2/ 1490.

(7) هو فرنسي من الرهبان البندكتية، ولد سنة 485هـ/ 1092م، عيّن رئيسًا لدير كلوني الذي شيّدته فرنسا سنة 297هـ/ 910م، وانطلقت من هذا الدير حركة عمّت أوروبا، ولجأ الرهبان الإسبان=

والمسلمين ومؤلّفات أشهر علمائهم وبها الكثير من التحريف والوضع[1]، ثمّ أسست المعاهد للدراسات العربية أمثال مدرسة بادوي العربية، كذلك أسّست مراكز ومعاهد في الأديرة تدرّس فيها مؤلفات العرب المترجمة إلى اللاتينية، وهي لغة العلم في جميع بلاد أوروبا يومئذ، مرتكزة على العلم والثقافة العربية[2].

وليس هناك شكّ في أنّ الانتشار السريع للإسلام في المشرق والمغرب قد لفت بقوّة أنظار رجال اللاهوت النصراني إلى هذا الدين، وبدأ اهتمامهم بالإسلام ودراسته. ومن الصعب تحديد تاريخ معيّن لبداية الاستشراق، وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أنّ الغرب النصراني يؤرّخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي، بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي[3] بإنشاء عدد من كراسي اللغة العربية في عدد من الجامعات الأوروبية[4]، ولكن الإشارة هنا إلى الاستشراق الكنسي لا تنفي وجود استشراق غير رسمي مصدره كراهية وحقدًا أو فضولًا واطلاعًا عند بعض الباحثين[5].

وأوّل استعمال لكلمة مستشرق[6] ظهر في سنة 1039هـ/ 1630م، أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية. وفي سنة 1100هـ/ 1691م وصف أحد الرهبان صموئيل كلارك[7] بأنّه استشراقي، يعني ذلك: أنه عرف بعض اللغات وذكر أنّ معارفه كثيرة تدلّ على استشراق عميق[8].

وعلى أية حال، فإنّ الدوافع والبدايات المبكرة للاستشراق كانت تتمثّل في ذلك

= إليه وجعلوا منه مركزًا خطيرًا لنشر الثقافة العربية الإسلامية؛ ذهب بطرس إلى الأندلس طلبًا للعلم، وعندما عاد إلى الدير أخذ يؤلّف الكتب في الرد على علماء الجدل المسلمين، مات سنة 551هـ/ 1156م.

(1) المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 122.

(2) الاستشراق والمستشرقون، مصطفى السباعي، ص13، 14.

(3) الاستشراق والخلفية الفكرية، محمود زقزوق، ص19.

(4) هو مؤتمر عقد في فيينا بين سنتي 710هـ/ 1311م و711هـ/ 1312م، وهو الذي قضى فيه البابا كليمنص الخامس بإنشاء كراسي للعربية والعبرية والكلدانية في عواصم العالم من أوروبا يومئذ وهي: باريس، وروما، وأكسفورد، وبولونيا.

(5) المرجع نفسه، ص19.

(6) فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، أحمد سمايلوفتش، ص30، 31.

(7) هو مستشرق تخرّج من جامعة أكسفورد، وعيّن أول مستشرق على نشر التوراة سنة 1067هـ/ 1657م، وكتب مقالة عن العروض العربي سنة 1071هـ/ 1661م.

(8) المرجع نفسه، أحمد سمايلوفتش، ص222.

الصراع الذي بدأ بين العالمين الإسلامي والنصراني في الأندلس وصقلية، كما دفعت الحروب الصليبية بصفة مخصوصة إلى اشتغال الأوروبيين بتعاليم الإسلام[1]، ولهذا يمكن القول بأنّ تاريخ الاستشراق في مراحله الأولى، هو تاريخ للصراع بين العالم النصراني الغربي في القرون الوسطى[2] والعربي الإسلامي، على الصعيدين: الديني والإيديولوجي، إذ كان الإسلام يمثّل مشكلة بعيدة المدى للعالم النصراني في أوروبا وعلى كافة المستويات[3].

وأدركت الكنيسة أنّ توسّع المسلمين ليس زحفًا عسكريًا إنّما هو حضارة مادية وروحية تمتدّ وتبسط نورها وتنشر معها في كلّ بقعة تصل إليها هذه الحضارة، فتغيّر من حياة الشعوب وأفكارهم وعقائدهم وأسلوب حياتهم[4] في ضوء عقيدة التوحيد التي يؤمنون بها.

وحاولت الكنيسة في روما إيقاف هذ المدّ، ففتحت محاكم التفتيش تنكل وتعذب وتحرق وتقتل كلّ من رفع راية العصيان في وجهها أو حاول التخلّص من سيطرتها. ورغم كلّ هذا، فإنّ الكنيسة عجزت عن إيقاف هذا التيار فاضطرت إلى أن تدافع عن نفسها بطريقة أخرى، إذ بدأت بالاهتمام بدراسة اللغات الشرقية وفي مقدّمتها اللغة العربية[5].

فكانت طلائع المستشرقين من القساوسة والرهبان الذين انكبوا على علوم اللغة العربية، لغة الإسلام. وكان رجال الكنيسة يشكّلون وحدهم الفئة المتعلّمة في أوروبا ويهيمنون على الجامعات ومراكز العلم فيها.

وأنشئ أوّل مركز لدراسة اللغة العربية في الفاتيكان[6] لتخريج من يقارعون فقهاء

---

(1) **الاستشراق والخلفية الفكرية**، محمود زقزوق، ص3.

(2) هي فترة من صراع التاريخ الأوروبي تبدأ بسقوط الأمبراطورية الرومانية الغربية سنة 476م، وتنتهي باكتشاف كولمبس لأمريكا سنة 897هـ/ 1492م، وبداية الإصلاح الديني واختراع الطباعة، وتعرف بالعصور المظلمة.

(3) المرجع نفسه، محمود زقزوق، ص21.

(4) **أثر العرب في الحضارة الأوروبية**، عباس محمود العقاد، ص115 ـ 119.

(5) **المستشرقون في الميزان**، عبد العزيز القاري، ص273.

(6) هو محل إقامة البابا في روما، والبابا هو حاكم مدينة الفاتيكان التي تضمّ كاتدرائية القديس بطرس والقصور والمكاتب الفاتيكانية؛ والفاتيكان: قلب الكنيسة الكاثوليكية النابض، وهو حرم مقدّس عندهم يديره الكرادلة ويقوم على حراسته حرس سويسري (**الموسوعة السياسية**، عبد الوهاب الكيالي، ص401).

المسلمين ويجادلون البروتستانت[1].

وممّا يلفت النظر أنّ الغالبية من المستشرقين، قبل أن تحتضن الكنيسة الاستشراق وتموّله، وتجعله بعض وسائلها وأساليبها في حربها وخصومتها للإسلام، كانوا من اليهود، وذلك لجملة اعتبارات منها أنه كان من الضرورة أن يكون المستشرق على علم باللغة العربية، وكان تعلّمها في أول الأمر بالنسبة للأوروبيين أمرًا غير يسير، لكن اليهود وهم يتكلّمون العبرانية، فإنّ تعلّمهم للعربية كان أمرًا ميسورًا، ثمّ إنّ جزءًا كبيرًا منهم في الأصل شرقيون، فساعدهم ذلك على فهم النصوص العربية وعلى إدراك المشاكل الشرقية، أكثر ممّا كان ذلك مساعدًا لغير اليهود، وكذلك كان اليهود الذين يسكنون في الغرب يعرفون الحاجات السياسية والعلمية التي كانت الدول والجمعيات المعنيّة بهذا الاتجاه ترمي إليها أكثر من غيرها، لجمعهم في الأصل بين الذهن الشرقي والمسكن الغربي[2]. فإذا ما أضيف إلى هذه الاعتبارات أنّ اليهود أقبلوا على الاستشراق لأسباب دينية، هي محاولة إضعاف الإسلام والتشكيك في قِيَمه بإثبات فضل اليهودية على الإسلام[3]، اتّضح لنا لماذا بدأ الاستشراق على أيدي غالبية من اليهود. وقد استطاع اليهود أن يكيّفوا أنفسهم، ليصبحوا عنصرًا أساسيًّا في إطار الحركة الاستشراقية الأوروبية النصرانية الصليبيّة[4].

ولم يرد اليهود أن يعملوا داخل الحركة الاستشراقية بوصفهم مستشرقين يهود حتّى لا يعزلوا أنفسهم، ومن ثم يقلّ تأثيرهم، ولهذا عملوا بوصفهم مستشرقين أوروبيين، وبذلك كسبوا مرتين:

- **كسبوا أوّلًا**: فرض أنفسهم على الحركة الاستشراقية كلها.
- **وكسبوا ثانيًا**: تحقيق أهدافهم في النيل من الإسلام، وهي أهداف تلتقي مع

---

(1) هم أصحاب مذهب نصراني نشأ نتيجة حركة قام بها مارتن لوثر في ألمانيا في القرن السادس عشر الميلادي، احتجاجًا على استئثار البابوات بسلطان يتنافى مع تعاليم النصرانية الصحيحة كما يزعمون، فدعي أتباع لوثر بالمحتجين أو البروتستانت، ممّا أدّى إلى انشقاق في الكنيسة الكاثوليكية؛ والبروتستانتية هي المذهب الغالب في أكثر بلاد شمال وغرب أوروبا كإنجلترا وهولندا وألمانيا (الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 1/ 357).

(2) الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة، عمر فروخ، ص133، 134.

(3) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص534 (ملاحق).

(4) الاستشراق والخلفية الفكرية، محمود زقزوق، ص49.

أهداف غالية المستشرقين النصارى[1].

وقد ظلّ اليهود طوال تاريخهم يتحيّنون كل فرصة متاحة ليكيدوا للإسلام والمسلمين، وقد وجدوا في مجال الاستشراق بابًا ينفثون منه سمومهم ضد الإسلام والمسلمين، فدخلوا في هذا المجال مستخفين تحت رداء العلم، كما وجدوا في الصهيونية والماسونية وأندية الروتاري أبوابًا أخرى يفرضون منها سيطرتهم على العرب والمسلمين[2].

دوافع الاستشراق الدينية

إذا كان الفلاسفة وعلماء الاجتماع لم يحدّدوا بعد دور الدين في التحوّلات التاريخية تحديدًا كاملًا، فمن المؤكّد أنّ الدوافع الدينية قد لعبت دورًا خطيرًا في نشأة الاستشراق وميلاد فلسفته واتجاهاتها[3].

عندما جاء الإسلام وجد العالم بأسره في أزمة فكرية حادة وقلق روحي بالغ، فحاول أن يخرج الإنسان من الظلمات إلى النور، ومن الباطل إلى الحق، ومن التعصّب إلى التسامح، ومن الهدم إلى البناء، ومن الفناء إلى الحياة. وسرعان ما بدأت تدوّي في الأقطار كلمة ﴿اللَّهُ أَكْبَرُ﴾ وترنّ في الآذان ﴿اقْرَأْ﴾ ويضيء الطريق ﴿اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾ [التوبة: 105] فبنى في قرن ما لم يبنِ غيره في قرون. وبدأ الناس، حتى من غير أهله، يتوافدون إلى مراكزه ومعاهده ليتعلّموا فيها، ومن أمثالهم جرير وسكوت وبيكون وغيرهم، جاء بعضهم ليستفيد ثم يفيد، والآخر ليتعلّم ثم ليحارب ويهدم، وسواء كان هذا أم ذاك، فلم يكن لليهود أو للنصارى من سبيل آخر إلّا أن يتقبّلوا التحدّي الكبير ويجبروا على دراسة الإسلام ولغته وآدابه، وقد ظلّت اللغة العربية لفترة طويلة لغة علم وثقافة وفلسفة وسبيلًا وحيدًا للنهوض والازدهار، وبدت أقوم طريق لفهم الكتب السماوية وفلسفتها، فتسابق أصحاب الديانات الأخرى إلى تعلّمها وتعليمها لمواطنيهم وذويهم، وهكذا أصبح العامل الديني دافعًا قويًا لانتشار الاستشراق في العالم، إذ أنشئت في الغرب المعاهد والمدارس لتعليم لغات الشرق وأديانه، حتى ليرجع فضل دراسة اللغات الشرقية في الحقيقة إلى المرسلين المبشّرين الموفدين إلى البلاد الشرقية

(1) الاستشراق والخلفية الفكرية، محمود زقزوق، ص 49.

(2) المرجع نفسه، ص50 (بتصرف).

(3) المستشرقون والإسلام، حسين الهواري، ص 11، 12.

من لدن البابوات، فهؤلاء هم الذين حملوا معهم عند رجوعهم إلى بلادهم تلك اللغات، وقد كانت المجادلة في العلوم والآداب ضمن اختصاص دائرة الإكليروس المسيحي أي الرهبان، وهم الذين قبضوا على ناصيتها واختصّوا بها ومنعوا الجمهور من تداولها[1].

ويمكن للباحث أن يتساءل: أكان يتعلم هؤلاء العربية بسبب رغبتهم في التعرّف على الكتاب المقدس ومقارنته بالقرآن الكريم فحسب أم أنهم تعلموها لأسباب أخرى كذلك؟ إنّ الجواب عن ذلك يؤكّد أنهم اتّجهوا إلى العربية لأسباب عديدة منها: أنها أصبحت لغة العلم والفلسفة، ولا بدّ للرهبان من معرفتها للدفاع عن العقيدة ومنع انتشار الإسلام الذي بدأ يزحف على المعاقل المسيحية ويطرق أبوابها. من هنا فكّرت البابوية في روما، في مواجهة هذا الزحف بالتبشير المضاد بالمسيحية في البلاد الإسلامية نفسها واستعادة ما يمكن استعادته. وحين نسأل التاريخ عن حركة الاستشراق والتبشير كيف نشأت؟ يلقانا جوابه الصريح بأنها قامت أوّل ما قامت في رعاية الكنيسة الكاثوليكية بالإشراف المباشر من كبار أحبارها[2].

ومن هنا يتبيّن أنّ الدوافع الدينية بكلّ ما فيها من قوة واندفاع كانت إحدى الأسباب الرئيسية لتعليم الغرب اللغات الشرقية عامّة ولغة الإسلام خاصة، وظلّت هذه اللغة بيت القصيد في نشاط الرهبان لأسباب الدفاع والهجوم والاحتلال والاستغلال والحرب والسلام والتبشير والاستعمار ومحاولة تعميد أهل القرآن، وإذًا فالسبب الرئيسي المباشر الذي دعا الأوروبيين إلى الاستشراق هو سبب ديني في الدرجة الأولى، فقد تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة... وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي، فشعر المسيحيون، بروتستانت وكاثوليك، بحاجة ملحّة لإعادة النظر في شرح كتبهم الدينية ومحاولة تفهّمها على أساس التطوّرات الجديدة التي تمخّضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتّجهوا إلى الدراسات العبرانية، وهذه أدّت بهم إلى الدراسات العربية فالإسلام، لأنّ الأخيرة كانت ضرورة لفهم الأولى، خاصة ما كان منها متعلّقًا بالجانب اللغوي.

---

(1) تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا، يوسف جيرا، ص7.

(2) تراثنا بين ماض وحاضر، عائشة عبد الرحمٰن، ص52، وقد أشارت الباحثة إلى رأي فيليب دي طرازي الذي أورده في كتابه خزائن الكتب العربية، ص577، ويعترف فيه بدور البابوات في حركة الاستشراق وانتشارها.

وبمرور الزمن اتّسع نطاق الدراسات الشرقية، حين دأب المسيحيون في التبشير بدينهم بين المسلمين، فأقبلوا على الاستشراق ليتسنّى لهم إعداد الدعاة وإرسالهم إلى العالم الإسلامي[1].

وأخيرًا، نرى أن هذه الدوافع الدينية قد حملت في طيّاتها أهدافًا عديدة وغايات مختلفة، وعلى الرغم من ذلك فقد ظلّ جانبها الرئيسي عبر العصور واحدًا ألا وهو مواجهة الإسلام والهجوم عليه. وحين تعانق الاستعمار مع الاستشراق، أصبح العمل ضدّ الإسلام مكثّفًا وعبر أساليب عديدة، وهي بلا شكّ تمثّل النقطة الخطرة في العلاقات بين الشرق والغرب، ومحاولة الأخير السيطرة على الأوّل وسحق قوّته واحتلال أرضه واستغلال مقدراته، ولهذه الدوافع جذور عميقة زرعت ونبتت وازدادت عمقًا وشمولًا مع اندفاع وسيطرة الإسلام على الأمبراطوريات السابقة، ووصوله إلى أوروبا واستقراره في بعض أراضيها. عندما رأى الغرب كلّ هذا شرع يعدّ قوّته لخوض معركة فاصلة معه والسيطرة عليه، فأخذ يتعلّم لغته وآدابه وحضارته وتاريخه لكي يتفوّق عليه، ثم قام بمغامرات صليبية معروفة فحارب الإسلام قرونًا ولم ينتصر، ولكن عندما نجح في طرده من الأندلس لم يكتف بذلك، بل واصل استعداده لمواجهة الإسلام في عقر داره واحتلال بلاده والسيطرة عليها من خلال الاستشراق وغيره. ويعترف الاستعمار نفسه أنّ أشدّ ما يخشاه هو الإسلام وانتشاره، لأنّ له قوّته وجلاله، وأنّه الوحيد بين الأديان والمذاهب والإيديولوجيات الذي يستطيع أن يقف في طريق أطماع الغرب وسيطرته على العالم سياسيًا وحضاريًا ودينيًا وفكريًا، ومن هنا تبرز لنا غايته وهدفه من الاستشراق. وكان لا بدّ للغرب المستعمر من معرفة ما يمكنه معرفته من أحوال هذا الشرق ومداخل السيطرة عليه والاستبداد به، ولذلك كلّه تلقّف الاستعمار هذه الحركة، وكان ملوك الدول الاستعمارية رعاتها، وكان قناصلهم في بلدان المشرق عمّالها[2].

ولو تتبّع الدارس الأمر بشكل أكثر عمقًا وشمولًا لوجد فيه شيئًا من الغرابة، إذ سرعان ما اتّحدت أهداف المبشّرين مع أغراض المستعمرين، وجدّوا معًا في بناء ذلك الصرح الاستعماري الذي ظلّ كابوسًا رهيبًا يجثم على صدور الشرقيين ويكتم أنفاسهم. واقتنع المبشّرون زعماء الاستعمار بأنّ المسيحية ستكون قاعدة الاستعمار الغربي في

---

(1) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص533.

(2) المستشرقون والإسلام، زكريا هاشم زكريا، ص20.

الشرق، وبذلك سهّل الاستعمار للمبشّرين مهمتهم وبسط عليهم حمايته، وزوّدهم بالمال والسلطان، وهذا هو السبب في أن الاستشراق قام في أوّل أمره على أكتاف المبشّرين ثمّ اتّصل بالاستعمار[1] الذي كان له سندًا قويًّا لا يستهان به، وحصنًا منيعًا يعتمد عليه، وسلاحًا حادًّا ينفذ به إلى أهداف شتّى وضعت في برناج الاستعمار والاستشراق معًا.

وعلى الجملة، مكّن الاستعمار المستشرقين في البلاد الخاضعة لحكمه أو نفوذه لينشروا فيها فلسفتهم ويحقّقوا أهدافهم[2].

التحريف اللغوي وإثارة الشبهات

يتمثّل ذلك الأسلوب في جملة مفتريات وأكاذيب مثل القول بأنّ المسلم معناه في الأصل: الخائن، ومثل الادّعاء بأنّ النبي ﷺ كانت تنتابه النوبة العصبية والصرع، ودليل ذلك بزعمهم ما كان يصيبه من الجهد في خلال نزول الوحي، مع أنّه، ﷺ، لم يعرف في تاريخه كلّه أنه كان يصاب بمثل هذه النوبات العصبية قبل زمن البعثة ومقدّماتها. والزعم بأنّ الرسول ﷺ عاشر بعض النصارى واليهود فاستفاد منهم كثيرًا من القصص، واقتبس بعض أساليب التعبير التي لم تكن معروفة للعرب، مثل: ذاق الموت، ونفخ في الصور، وفي آذانهم وقر، وهو ادعاء مسبوق ردّده مشركو مكة، الذين قالوا: ﴿إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌ﴾ [النحل: 103].

وقد بكتهم القرآن الكريم، فقال: ﴿لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ﴾ [النحل: 103].

وقال تعالى: ﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴿٤٨﴾﴾ [العنكبوت: 48].

وكذلك مثل ادّعاء بعضهم بأنّ محمدًا ﷺ، ما كان رسولًا ولا نبيًّا، بل تزعم العرب بتجسّس الأخبار، والإسراع بنقلها بطرق لم يوفّق أحد من المتحضرين حتى اليوم إلى كشف سرّها.

ومثل قولهم أنّ محمدًا ﷺ، كان صادق الفراسة نفاذًا للرجال، إذا لقي أحدهم انكشف له سره، وافتضحت أمامه خفايا صدره، وعرف كيف يستميله ويجذبه إليه.

---

(1) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص533.
(2) تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا، يوسف جيرا، ص52.

وكذلك يقول بعضهم: إنّ ما كان من بلاغ النبي ﷺ ورسالته، لم يكن وحيًا يوحى، وإنّما هي أنباء وروايات يجنّد لها جواسيسه ورجاله، أو حقائق يبلغها بحذقه وفراسته. وقول البعض الآخر منهم: إنّ محمدًا ﷺ تزوّج بخديجة، رضي الله عنها، طمعًا في ثروتها. وهي أكذوبة لا تتّفق مع ما عرف عن رسول الله ﷺ من زهد في الدنيا، وأنه لم يورث أعقابه الزهيد ممّا خلفه، بل جعله لعامة المسلمين، لقوله ﷺ: «لا نورث، ما تركنا فهو صدقة»[1].

وقد زعم بعضهم أنّه، ﷺ، أنشأ جمعية سرية، واختار أبا بكر الصديق، رضي الله عنه، رئيسًا لها، فجعل يروّج لها، ويتفانى في نشرها، فكانوا يجتمعون في بيت الأرقم، وأنهم كانوا يجتمعون سرًّا للصلاة. وقد حاول المستشرق مرجليوث[2] تشبيههم بالماسون، وأنّ هذا الجمع قد اتّخذ له رموزًا، منها: السلام عليكم. وكذلك زعم هذا المستشرق بأنّ النبي ﷺ، نظر في تعاليم النصارى واليهود، فأخرج منها ما لا يقبله العقل، وأنّه وحد بين إله اليهود والنصارى، وجعلهما واحدًا. ولا ريب أنّ هذا القول باطل من أساسه، والحقيقة أنّ التوحيد هو: دين جميع رسل الله، سبحانه وتعالى، وأنبيائه، عليهم أفضل الصلاة والسلام، وأنّ النصرانية واليهودية حرّفتا هذه العقيدة[3].

على هذا النحو، حاول الاستشراق اليهودي تصوير الإسلام ونبيّه ﷺ، وهو ما أورده مرجليوث في كتابه محمد وظهور الإسلام[4].

---

(1) رواه البخاري، في صحيحه مع فتح الباري، كتاب الفرائض، باب قول النبي ﷺ: «ما تركنا صدقة»، 12/ 5، رقم الحديث: 6726؛ رواه البخاري أيضًا في صحيحه، كتاب فرض الخمس، باب فرض الخمس، 4/ 42؛ ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد والسير، باب قول النبي ﷺ: «لا نورث ما تركنا صدقة»، 3/ 1379، رقم الحديث: 1758؛ ورواه أحمد في مسنده، 1/ 4.

(2) هو دافيد صموئل مرجليوث، مستشرق إنجليزي، بروتستانتي، متعصّب، حاقد على الإسلام والمسلمين. ولد في لندن سنة 1274هـ/ 1858م، درس اللغات الشرقية في جامعة أكسفورد، وأتقن العربية، وعمل أستاذًا في جامعة أكسفورد منذ سنة 1306هـ/ 1889م، فكان من أشهر أساتذتها. تردّد على الشرق الأوسط، ونشر كثيرًا من الأبحاث في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية التي رأس تحريرها. انتخب عضوًا في المجمع العلمي العربي بدمشق والجمعية الشرقية الألمانية وغيرها. له كثير من الدراسات والمباحث والتحقيقات والترجمات، واشترك في تحرير دائرة المعارف الإسلامية. من كتبه: محمد وظهور الإسلام، والجامعة الإسلامية، والتطورات المبكرة في الإسلام، وغيرها، ويعدّ من أكبر الناقمين والحاقدين على الدين الإسلامي. مات سنة 1359هـ/ 1940م (المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 518).

(3) الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، ص311، 312.

(4) المرجع نفسه، ص312.

وقد تابع مرجليوث على نفس الطريق في الاستشراق اليهودي أجناس غولد تسيهر[1].

ويعدّ غولد تسيهر من أكبر الناقمين والحاقدين على الإسلام، كما يعدّ كتابه «العقيدة والشريعة في الإسلام» مثالًا لهذا التشويه الذي حاول به تمزيق الحقائق الإسلامية، والذي يمثّل تزويرًا فادحًا وتحريفًا خطيرًا لسمعة الإسلام[2]. وقد تناول الشيخ محمد الغزالي كتاب غولد تسيهر: «العقيدة والشريعة في الإسلام» بالرد والنقض الجيدين[3]. هذا وقد سار على درب الإنجليزي غولد تسيهر الألماني شاخت[4] في التحريف والتشهير، الذي طوّر الأساليب القولية عند غولد تسيهر حين أضاف إليها مفتريات عديدة، منها قوله ببشرية القرآن الكريم، أي أنه ليس وحيًا، وأنّ القرآن الكريم لم يأخذ خطًّا واحدًا في التعبير عن مدلول القضايا التي ساقها، وأنّ أسلوبه متباين بين البيئتين المكية والمدنية. ومنها زعمه أنّ الإسلام كان مزيجًا منتخبًا من الفكر اليهودي والنصراني، ويقول أيضًا بغير عقل وبغير فهم إن استقبال الرسول، ﷺ، لبيت المقدس في الصلاة كان استرضاء لليهود لأنه هادنهم ووادعهم، كما يرى أنّ قصة إبراهيم، عليه السلام، في القرآن الكريم مفتعلة، وأنها نزلت في المدينة إرضاء لليهود.

ولم تكن هذه الفرية سوى دليل على جهله بعلوم القرآن الكريم، فإنّ معظم حديث القرآن الكريم، جاء في أكثر من موضع في القرآن الكريم إبان الفترة المكية، حتى إنّ سورة إبراهيم عليه السلام من القرآن الذي نزل بمكة. كما يزعم هذا الألماني شاخت

---

(1) هو مستشرق مجري يهودي، ولد سنة 1266هـ/ 1850م. درس في بودابست، وعمل أستاذًا في جامعتها. تنقّل دارسًا وباحثًا بين بلاد كثيرة. صحب في سوريا الشيخ طاهر الجزائري. أقام بالقاهرة فترة. له بحوث ومؤلفات كثيرة، منها كتابه عن الظاهرية ومذهبهم، وكتابه دراسات إسلامية، وكتابه العقيدة والشريعة في الإسلام، وتاريخ مذاهب التفسير الإسلامي. عرف بعدائه وتعصبه وحقده ضدّ الإسلام. مات سنة 1339هـ/ 1921م (المستشرقون، نجيب العقيقي، 3/ 906).

(2) الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، ص134.

(3) كتاب الشيخ محمد الغزالي دفاع عن العقيدة والشريعة في الإسلام، طبع في دار الكتب الحديثة بالقاهرة، عام 1956.

(4) هو جوزيف شاخت، مستشرق ألماني. ولد سنة 1320هـ/ 1902م، تخرّج من جامعتي: برسلا، وليبزج، وعمل في الجامعة المصرية سنة 1352هـ/ 1934م، وأستاذًا في جامعة الجزائر سنة 1371هـ/ 1952م، وانتخب عضوًا في مجامع وجمعيات عديدة، منها المجمع العلمي العربي بدمشق. مات سنة 1389هـ/ 1969م (المرجع نفسه، نجيب العقيقي، 2/ 469).

أنّ الفقه الإسلامي مأخوذ من القانون الروماني[1]، وأنّ الإسلام قام وانتشر بالسيف، وأنّ الحديث النبوي من صناعة الصحابة والتابعين، وأنّ الجيوش العربية الإسلامية أخرجها القحط والجوع، كما ينكر عالمية الدعوة الإسلامية وعمومها للناس جميعًا[2].

ولا ريب أنّ هذه الشبهات وإثارتها بين المسلمين: أسلوب بلبلة وإثارة وفتنة بين المسلمين، وتشويه لعقيدة الإسلام أمام غير المسلمين، وهذه الشبهات ليست جديدة، فقد كشف الكتّاب المسلمون والعلماء المخلصون فسادها وزيفها، وفنّدوها وأبانوا زيف ما ذهب إليه هؤلاء وآباؤهم من قبل.

التشكيك في عدالة التشريع الإسلامي

كما فعل خصوم الدعوة الإسلامية سواء في العهد المكي أم العهد المدني عصر النبي ﷺ، وهو موضوع بحثنا، فعل أحفادهم من اليهود والنصارى والمشركين والمنافقين، ويتمثّل التشكيك في عدالة الإسلام والطعن فيه كواحد من أبرز أساليب المستشرقين فيما كتبه المستشرق السويسري ماكس بريشم من بحوث حاقدة على الإسلام وأهله تجافي العلم والواقع، ولقد انتهى فيه إلى أنّ نظام الجزية في الإسلام اضطرّ الكثير إلى الدخول في الإسلام تخلُّصًا من الضرائب الثقيلة التي فرضت عليهم، وأعفي منها المسلمون، وأيضًا لتكون لهم المكانة الاجتماعية التي يتمتّع بها المسلمون دونهم، وامتلأت كتبه بالتناقض والاضطراب[3].

وهناك أيضًا فيليب فونداس الذي هاجم فريضة الزكاة في الإسلام، إذ يقول: «إن الأموال المادية في نظر الإسلام هي من أصل نجس شيطاني، ويحلّ للمسلم أن يتمتّع بهذه الأموال إلى الله، وفهم ببلادة ذهن حاقد من قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِم بِهَا﴾ [التوبة: 103]، أنّ الأموال نجسة في أصلها، وإذًا فالزكاة وسيلة لتطهيرها، وبذلك فهم التطهير فهمًا حرفيًا أو حسيًا[4].

---

(1) انظر بين الشريعة والقانون الروماني، صوفي أبو طالب، ص4؛ دراسة تطبيق الشريعة الإسلامية في مصر، فتحي المرصفاوي، ص36؛ الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور، عبد الحميد متولي، ص27 ـ 256؛ «دعوى تأثر الفقه الإسلامي بالقانون الروماني»، عبد الله بن علي الركبان، بحث في مجلة أضواء الشريعة، كلية الشريعة، الرياض، العدد 14 (1403هـ)، ص67 ـ 88.

(2) انظر الإسلام في وجه التغريب، أنور الجندي، ص314؛ لمحات في الثقافة الإسلامية، عمر عودة الخطيب، ص200 ـ 205.

(3) الإسلام والمستشرقون، عبد الجليل شلبي، ص97.

(4) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، محمد البهي، ص52.

والمعروف أنّ الجزية وجبت على أهل الذمة، كما وجبت الزكاة على المسلمين، حتّى يتكافآ في التمتّع بالحقوق ويتساويا في الانتفاع بالمرافق العامة للدولة، فليست الجزية دينًا على الذمي يستوفى منه بالوسائل التي تُستوفى بها الديون، فمن وجبت عليه الجزية ومات أو أسلم قبل دفعها لم تؤخذ من تركته، ولم يطالب بها ورثته[1].

وإنّما تجب الجزية على الرجال الأحرار العقلاء الأصحاء القادرين على الدفع، ولا تؤخذ جزية من مسكين يتصدّق عليه، ولا ممّن لا قدرة له على العمل، ولا من الأعمى أو المقعد أو المجنون وغيرهم من ذوي العاهات، ولا من أحد من المترهّبين في الأديرة وأهل الصوامع إلّا إن كان غنيًّا.

ويلاحظ أنّ الشرع لم يفرض الجزية إلّا على الأشخاص الذين يجب عليهم الجهاد لو كانوا مسلمين، وأنه أعفى منها الأشخاص الذين يعفيهم من القتال

وفي ذلك يقول الماوردي: «واسمها مشتقّ من الجزاء، فيجب على أولي الأمر أن يضعوا الجزية على رقاب من دخل الذمّة من أهل الكتاب ليقروا (يستقرّوا) بها دار الإسلام، ويلتزم لها ببذلها بحقين، أحدهما: الكفّ عنهم، والثاني: الحماية لهم، ليكونوا بالكفّ آمنين وبالحماية محروسين»[2]. وأمّا جباية الجزية، فقد أوصى صاحب الشرع بالرفق في جبايتها من أهل الكتاب، وصيانة أرواحهم وأموالهم من عبث الجباة والولاة، وتقضي القاعدة الفقهية فيما يتعلّق بطريقة أخذ الجزية من دافعيها بأن لا يضرب أحد من أهل الذمة في استيلائهم الجزية (أي لحملهم على أدائها)، ولا يقاوموا في الشمس ولا غيرها، ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره ولكن برفق يحبسون حتّى يؤدّوا ما عليهم[3].

وباستقراء هذه النظم نجد أنّها نظم عادلة راعت حالة الشعب الاقتصادية، ولو قارنّا ذلك بأحوال هذه البلاد في العهدين الروماني والبيزنطي، فقد كانت هناك نظم جائرة، فقد كان الروم يجبون منها عشرين ألف ألف دينار، وإنّ الفراعنة كانوا يجبون تسعين ألف ألف[4].

---

(1) كتاب الخراج، أبو يوسف، ص132.
(2) الأحكام السلطانية، الماوردي، ص163.
(3) المصدر نفسه، أبو يوسف، ص133.
(4) المصدر نفسه، أبو يوسف، ص26.

ميدان العمل الاستشراقي

سبقت الإشارة إلى أن الغرب أدرك مبكّرًا أنّ هزيمة المسلمين أيسر لهم بكثير عبر وسائل التسلُّل الفكري والعمل التآمري كبديل للمواجهة المسلّحة خاصة في العصور الوسطى، لأنّ مرارة المواجهة بأسلوب الحروب الوسطى عميقة في قلوبهم[1]، ولذلك عمل المستشرقون على تقويض عقيدة الإسلام، حين خطّطوا وأعدّوا العدّة بكلّ الوسائل لكي يتسلّل عدد من المستشرقين إلى المجامع العلمية، وعيّن عدد من المستشرقين أعضاء في هذه المجامع، كما اتّجه المستشرقون إلى مجال التربية والتعليم: إذ مكّن لهم المحتلون، فأفسدوا عقول الناشئة وغرسوا فيها من مبادئ التربية الغربية الشيء الكثير، فشبّ كثير من المسلمين مستغربين في حياتهم وعقائدهم[2].

هذا وقد استخدم الاستشراق: الكتاب، والمقال في المجلات العلمية، والتدريس في الجامعة، والمناقشة في المؤتمرات العلمية العامة. وقام بتغذية روافد كثيرة تصبّ عداءها في وجه الإسلام والمسلمين، مثل التنصير الذي سلك طريق التعليم المدرسي في دور الحضانة ورياض الأطفال والمراحل الابتدائية والثانوية للذكور والإناث على السواء، كما سلك سبيل العمل الخيري الظاهر في المستشفيات ودور الضيافة للكبار، ودور اليتامى واللقطاء، واستخدم كذلك دور النشر والطباعة والصحافة[3].

وإذا كان الأمر كما ذكرنا فإنّه ولا شكّ كان للاستشراق صلة بحركة الاحتلال الأوروبي، وبحركة التنصير في العصر الحديث.

ولذا فقد حاول المستشرقون أن يحقّقوا أهدافهم بكل الوسائل: ألّفوا الكتب، وألقوا المحاضرات والدروس، وبشّروا بالنصرانية بين المسلمين، وأنفقوا الأموال، وأنشأوا الجمعيات، وعقدوا الندوات والمؤتمرات، وأصدروا الصحف، وسلكوا كلّ مسلك ظنّوه محقّقًا لأهدافهم[4].

وفي سنة 1201هـ/ 1787م: أنشأ الفرنسيون جمعية المستشرقين، ثم ألحقوها

---

(1) فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي، أحمد سمايلوفتش، ص49.
(2) الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، أحمد بشير، ص472.
(3) «المبشّرون والمستشرقون»، محمد البهي، مقال بحولية كلية الدعوة، الأزهر، العدد 2 (1406هـ/ 1986م)، ص361.
(4) الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة، عمر فروخ، ص129، 130.

بأخرى في سنة 1235هـ/ 1820م، وأصدروا «المجلة الأسيوية»[1].

وفي لندن: تألّفت جمعية لتشجيع الدراسات الشرقية في سنة 1823م، وقبل الملك أن يكون وليّ أمرها، وأصدرت مجلة الجمعية الأسيوية الملكية[2].

وفي سنة 1258هـ/ 1842م: أنشأ الأمريكيون جمعية ومجلة باسم «الجمعية الشرقية الأمريكية». وفي العام نفسه، أصدر المستشرقون الألمان مجلة مخصوصة بهم، وكذلك فعل المستشرقون في كلّ من النمسا وإيطاليا وروسيا[3].

ويصدر الأمريكيون في الوقت الحاضر مجلة «شؤون الشرق الأوسط»، وقد حلّت محلّ «جمعية الدراسات الشرقية»، التي كانوا يصدرونها في أوائل هذا القرن. وأخطر المجلات التي يصدرها المستشرقون الأمريكيون هي مجلة العالم الإسلامي[4]، التي أنشأها صموئيل زويمر[5] سنة 1329هـ/ 1911م، وتصدر من «هارتفورد»[6] بأمريكا، وطابعها تنصيري سافر.

---

(1) هي مجلة تصدرها الجمعية الأسيوية في باريس، تحت رعاية دوق أورليان، وبرئاسة دي ساسي سنة 1235هـ/ 1820م كل ثلاثة أشهر، تعنى بالعرب تاريخيًّا وجغرافيًّا، وثقافة وحضارة وفنونًا. عدّت من أوسع وأهم مصادر الاستشراق في الغرب وأوثقها، وكانت الجمعية الأسيوية تهتمّ بالتراث العربي الإسلامي وترجمه وتصنّفه (المستشرقون، نجيب العقيقي، 1/ 161).

(2) هي مجلة تصدرها الجمعية الملكية الأسيوية في لندن كل ثلاثة شهور، وتعنى بالعلوم والآداب والفنون الشرقية (انظر المرجع نفسه، نجيب العقيقي، 1/ 461).

(3) «المبشّرون والمستشرقون»، محمد البهي، مقال بحولية كلية الدعوة، الأزهر، العدد 2 (1406هـ/ 1986م)، ص377.

(4) هي مجلة صدرت سنة 1374هـ/ 1955م، وحلّت محل «عالم الإسلام» التي أنشأها ماكدونالد وزويمر في هارتفورد سنة 1329هـ/ 1911م (المرجع نفسه، نجيب العقيقي، 3/ 991).

(5) هو صموئيل مارينوس زويمر. منصّر نصراني أمريكي ولد بولاية متشيجان الأمريكية سنة 1284هـ/ 1867م، حصل على درجة البكالوريوس في الآداب في كلية هوب سنة 1304هـ/ 1887م، وعلى درجة في الإلهيات من معهد نيوزويك الدين، ورسم قسًّا في سنة 1306هـ/ 1890م. بدأ حياته التنصيرية سنة 1308هـ/ 1891م، وكانت منطقة الخليج ميدان نشاطه، فقضى فيها إحدى وعشرين سنة، وأصبح رئيس المنصّرين في منطقة الشرق الأوسط سنة 1330هـ/ 1912م، فأصدر عدة نشرات ومطبوعات ومؤلفات في العلاقة بين الإسلام والنصرانية، تفيض بالتعصب والتهجم والعداء ضد الإسلام والمسلمين، ومنها: بلاد العرب منذ الإسلام، وداخل عالم الإسلام (القاموس الإسلامي، أحمد عطية الله، 3/ 128؛ المرجع نفسه، نجيب العقيقي، 3/ 1005).

(6) هي مدينة أمريكية بوسط ولاية كونكتيكت، تشتهر بكثرة ما فيها من مؤسسات ثقافية، فيها الكثير من دور العلم والمتاحف والحدائق العامة.

وللفرنسيين مجلة شبيهة بمجلة العالم الإسلامي في روحها واتجاهها العدائي التنصيري، وفي اسمها أيضًا[1].

ولعلّ أخطر ما قام به المستشرقون، حتى الآن، هو إصدار دائرة المعارف الإسلامية[2] بعدّة لغات، وكذلك إصدار موجز لها بنفس اللغات الحية التي صدرت بها الدائرة، ومصدر الخطورة في هذا العمل هو أن المستشرقين عبأوا كلّ قواهم وأقلامهم لإصدار هذه الدائرة، وهي مرجع لكثير من المسلمين في دراساتهم، على ما فيها من تحريف وتعصّب سافر ضدّ الإسلام والمسلمين[3].

ويعتمد المستشرقون فيما يعتمدون، على عقد المؤتمرات العامة من وقت لآخر، لتنظيم نشاطهم، وأوّل مؤتمر عقدوه كان في سنة 1783م، وما زالت مؤتمراتهم تتكرّر حتّى اليوم.

وفي العصر الحديث تقوم المؤسسات الدينية والسياسية والاقتصادية في الغرب بما كان يقوم به الملوك والأمراء في الماضي، من الإغداق على المستشرقين والمنصّرين، وحبس الأوقاف والمنح على من يعملون في حقل الاستشراق والتنصير[4].

بعث الأساطير والمفتريات

عدد غير قليل من المستشرقين الذين غلبتهم السفاهة، وتبلّد عندهم الإحساس بالذوق العلمي، وافتقدوا المنهج الصحيح، فتصدّوا للقرآن الكريم بالنقد والتطاول،

---

(1) التبشير والاستشراق، محمد البهي، ص378.

(2) هي موسوعة عامة في الدراسات الإسلامية تحتوي على كثير من الأخطاء والتحريفات، ومع ذلك فهي مرجع لبعض الباحثين المسلمين. توافر على تأليفها جماعة من المستشرقين، بناء على اقتراح من المستشرق جولد تسيهر تقدّم به إلى مؤتمر المستشرقين بباريس سنة 1314هـ/ 1897م، الذي عهد إلى المستشرق الهولندي «هوتسمابيجنة» وصدرت الدائرة باللغات الإنجليزية والفرنسية والألمانية، ونشرت تحت رعاية الجمعية الدولية للأكاديميات، وعنيت بنشرها دار «بريل» بليدن بهولندا ودار «لوزاك» بلندن. ومنذ سنة 1377هـ/ 1958م، بدأت هيئة تحرير جريدة لإصدار طبعة معادة من الدائرة بإشراف المستشرق «هنري جب». تكوّنت في القاهرة في سنة 1932م لجنة لترجمة هذه الدائرة إلى اللغة العربية، وصدرت الترجمة معتمدة على الأصل الإنجليزي والفرنسي، مع تعقيبات لعدد من المختصين المصريين، وبلغت الترجمة حرف العين (**القاموس الإسلامي**، أحمد عطية الله، 2/ 342؛ المستشرقون، نجيب العقيقي، 3/ 1106).

(3) المرجع نفسه، محمد البهي، ص378.

(4) الموضع نفسه.

لكنّ معظمهم متّفقون على أن ينالوا من الإسلام من خلال السنّة النبوية بأسلوب يعتمد الخبث والمكر والتحريف، إذ يعمدون إلى خلط السنّة النبوية الصافية التي لم يشبها كذب ولا تدليس وبين التراث الوصفي الذي ظهر بعد تدوين السنّة النبوية، متعمّدين إهمال الدور العظيم الذي قام به العلماء في عصر الصحابة، رضوان الله عليهم، حين فطنوا إلى تسرّب الأحاديث الموضوعة وحاربوها بأقوم الطرق العلمية الدقيقة للنقد والتمحيص، بحيث لم يعد ثَمّة مجال للخلط بين صحيح الأحاديث وزائفها. ومع ذلك فإنّ المستشرقين اتّخذوا من حركة الوضع ذريعة للتشكيك في السنّة برمتها، مستعينين في ذلك بما وعوا من اللغة العربية وآدابها، فبرزت طائفة منهم نالت ثقة أقرانهم وإعجاب بعض الباحثين المسلمين. وعلى رأس هؤلاء المستشرقين اليهودي المجري غولد تسيهر (1850 ـ 1921م)[1] ومن بعده جوزيف شاخت (1902 ـ 1969م).

تناول غولد تسيهر في الفصل الأوّل من الجزء الأوّل في كتابه «دراسات إسلامية» موضوع الحديث والسنّة، وظلّ كتابه وقتًا طويلاً، في نظر المستشرقين، مصدرًا يعتدّ به. هذا وتجدر الإشارة إلى أنّ الشيخ مصطفى السباعي، رحمه الله، يأخذ على المستشرقين الذين خاضوا في دراسة الإسلام وشريعته بوجه خاص أنهم يخضعون النصوص للفكرة التي يفرضونها حسب أهوائهم، والتحكّم فيما يرفضونه ويقبلونه من النصوص فيهم؛ ينقلون مثلًا من كتب الأدب ما يحكمون به في تاريخ الحديث، ومن كتاب التاريخ ما يحكمون به في تاريخ الفقه، ويصحّحون (أي صحّ عندهم) ما ينقله الدميري في كتاب الحيوان ويكذبون ما يرويه مالك في «الموطأ»[2]، وذلك إلى جانب سوء فهم بعض النصوص إلى الحدّ الذي ينقلب فيه المعنى المقصود إلى نقيضه.

وبلغ إعجاب الجيل الجديد من هؤلاء المستشرقين بأبحاث غولد تسيهر في السنّة، حدًّا جعلهم يتّخذون من مقولاته قضايا مسلّمًا بصحتها ويردّدونها في مؤلفاتهم؛ فالسنّة عند برنارد لويس مثلًا، لا قيمة لها لأنها لا تعدو أن تكون، في نظره، أقوالًا أي أحاديث كاذبة (يعني الأحاديث الموضوعة) نسبت إلى النبيّ ﷺ بعد أجيال من ظهور الإسلام، وأنّها أثر لتطوّر المجتمع الإسلامي وما واجهه من مشاكل اجتماعية وسياسية

---

(1) درس اللغات السامية في بودابست وليبزج وبرلين ولايدن، وحاضر في كلية العلوم بجامعة بودابست، وزار سوريا وفلسطين ومصر بين عامي 1873 و1874م ودرس العربية في الأزهر ولبس الزي الأزهري (انظر المستشرقون، نجيب العقيقي 3/ 40 ـ 42).

(2) السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ص188، 189.

ودينية وتشريعية، ثمّ هي إفراز للخلافات الداخلية ونزاع الأفراد والأحزاب التي ظهرت في المجتمع الإسلامي وغذّتها أفكار الأمم التي خضعت لسلطان المسلمين في عهد الفتوح، ومن ثمّ استغلّت الأحاديث الموضوعة لتبرير مزاعم كلّ طرف من الأطراف المتنازعة في مواجهة الطرف الآخر[1].

وفون جرونباوم لا يرى في السنّة سوى امتداد لما كان معروفًا للعربي الوثني الجاهلي في الاقتداء بأسلافه، فحلّ الاقتداء بأقوال وأفعال النبي ﷺ محلّ اقتداء عرب الجاهلية بآبائهم[2]. ثمّ خاض جرونباوم في الأحاديث الموضوعة وصلتها بالصراع السياسي في العصر الأموي على نحو ما فعل برنارد لويس، وخلاصة ما ذهبوا إليه أنّ السنّة كلّها موضع شكّ[3].

تلك هي أفكار غولد تسيهر بعينها التي تصدّى لتنفيذها نخبة كريمة من علماء المسلمين، وبيّنوا ما اشتملت عليه من افتراضات خاطئة وسوء فهم للنصوص العربية الواضحة وتجاهل للحقائق الثابتة، ولكن ما زال بعض الكتّاب المسلمين المعاصرين يردّدون مزاعم غولد تسيهر حتى اليوم، كأنها فتح جديد في دراسة السنّة النبوية المطهرة.

وتدور الشبهات التي أثارها المستشرقون حول تاريخ تدوين الدين والإسناد والأحاديث الموضوعة، ولكن غولد تسيهر لم يقف عند هذا الحدّ، وإنّما ذهب إلى اتّهام إمام من أئمة المسلمين، وهو الإمام الزهري، بالمشاركة في وضع الأحاديث الكاذبة إرضاء للحكام في العصر الأموي، فقال بالحرف ما ترجمته: «كان الأمويون يروّجون الأحاديث التي تحقّق مصلحتهم، واتّخذوا من الإمام الزهري المعروف بالتقوى أداة لتنفيذ مآربهم»[4]، مشيرًا إلى رواية نسبها إلى الخطيب البغدادي فحواها «أنّ إبراهيم بن الوليد جاء إلى الزهري بكراسة كتبها بنفسه، واستأذن الزهري أن يذيع ما ورد فيها من أحاديث وصفها بأنها أحاديث رويت عن الزهري، فوافق الزهري على ذلك

---

(1) روى مصطفى السباعي أن أحد الملاحدة في مصر، وهو الدكتور إسماعيل أدهم، نشر رسالة في عام 1353هـ عن تاريخ السنة، أعلن فيها أنّ الثروة الغالية من الحديث الموجودة بين أيدينا والتي تضمّنتها كتب الصحاح ليست ثابتة الأصول، بل هي مشكوك فيها ويغلب عليها صفة الوضع (انظر السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص237).

(2) المرجع نفسه، ص238.

(3) الموضع نفسه.

(4) الإسلام والغرب، محمد الخير عبد القادر، ص163 وما بعدها.

بسهولة»، ثم يضيف هذا المستشرق قائلًا: «وتؤكّد هذه الحادثة رغبة الزهري في تحقيق مآرب الأسرة الأموية بوسائل دينية. ومن المحتمل أن يكون ضميره قد أنّبه على ذلك في بعض الأحيان بالنظر إلى تقواه، ولكنّه لم يستطع أن يقاوم ضغط الحكام»[1].

ثم أورد غولد تسيهر ما نسبه كذبًا إلى الزهري، زاعمًا أنه، أي الزهري، قال: «إنّ هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة حديث»[2].

ويعلّق الدكتور مصطفى السباعي على هذه الفرية «بأن هذا النص الذي نقله غولد تسيهر فيه تحريف يقلب المعنى رأسًا على عقب، وأصله أنّ الزهري كان يمتنع عن كتابة الأحاديث للناس... فلمّا طلب منه هشام أصرّ عليه أن يمليَ على ولده ليمتحن حفظه كما تقدّم، وأملى عليه أربعمائة حديث، خرج من عند هشام وقال بأعلى صوته:

«يا أيها الناس إنا كنا منعناكم أمرًا قد بذلناه الآن لهؤلاء وإنّ هؤلاء الأمراء أكرهونا على كتابة الأحاديث، فتعالوا حتّى أحدثكم بها»، فحدّثهم بهذه الأربعمائة حديث. هذا هو النص التاريخي لقول الزهري، وقد رواه الخطيب بلفظ آخر وهو: «كلنا كتاب العلم ـ أي كتبته ـ حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء فرأينا أن لا نمنعه أحدًا من المسلمين»[3].

ثم يقول السباعي: فانظر الفرق بين أن يكون قول الزهري كما روى غولد تسيهر: «أكرهونا على كتابة حديث» وبين أن يكون قوله كما رواه المؤرّخون: «أكرهونا على كتابة الأحاديث»[4]. ويروي الدكتور السباعي أنّ حذف «ال» من الأحاديث قلبت الفضيلة رذيلة، لأنّ النص الأصلي يدلّ على أمانة الزهري وإخلاصه في نشر العلم، فلم يرض أن يبذل للأمراء ما منعه عن عامة الناس[5].

ولم يقنع غولد تسيهر بالافتراء على الإمام الزهري، وإنّما تقوّل أيضًا على الصحابي الجليل أبي هريرة، رضي الله عنه، فقال عنه: إنه لم يكن موضع ثقة تذكر،

---

(1) انظر هذه الفرية في كتاب السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، مصطفى السباعي، ص220، تحت عنوان: «قصة إبراهيم بن الوليد الأموي».
(2) الإسلام والغرب، محمد الخير عبد الستار، ص64.
(3) المرجع نفسه، مصطفى السباعي، ص221، 222.
(4) المرجع نفسه، ص222.
(5) المرجع نفسه.

وإن المستشرق شبرنجر كان يصفه «بالمسرف في الكذب ورعًا»[1]

لقد كشفت بحوث المحققين في تاريخ الحديث النبوي وتدوينه أخطاء خطيرة في منهج غولد تسيهر وفهمه المعكوس لبعض الأخبار التي وردت في كتب الحديث. يقول العلامة فؤاد سزكين: إن غولد تسيهر، وهو العالم الكبير باللغة العربية، قد فهم بعض الأخبار الواردة في كتب الحديث فهمًا معكوسًا، وهكذا فقد شقّ منذ البداية اتجاهًا خاطئًا. وكشف الدكتور سزكين أن غولد تسيهر رفض صحّة الأخبار بمواصلة تطوّر علم الحديث، فجعل بداية جمع الحديث أواخر القرن الثاني والنصف الأوّل من القرن الثالث الهجري[2].

وممّا أخذ على غولد تسيهر «أنّه لم يستخدم كتب مصطلح الحديث التي كانت معروفة، ولم ينظر، على الرغم من كثرة مصادره، إلى بعض الأخبار في ترابطها بالأخبار الأخرى، وأنّه لم يتعمّق في دراسة القضية، ولم ينتبه بصفة خاصة إلى الفرق بين تدوين الحديث وتصنيفه، ولذا اختلطت عليه الروايات الخاصة بهما اختلاطًا»[3].

ويذكر سزكين أن غولد تسيهر وشبرنجر وفون كريمر كانوا إلى حدّ ما على معرفة بالأخبار الخاصة بالمرحلة المبكرة التي دوّنت فيها الأحاديث، ولم يخامرهم الشك في صحتها، ومع ذلك حاول غولد تسيهر أن ينقض الروايات الخاصة ببداية التدوين والتصنيف مشغلًا نفسه بالمراحل التالية على أساس تصوراته الخاطئة[4].

ثم وضح الدكتور سزكين أن الأحاديث سجّلت في عصر الصحابة وأوائل التابعين في كراريس صغيرة أطلق على الواحد منها اسم «صحيفة» أو «جزء»، وأن الكتابات المتفرقة جمعت في الربع الأخير من القرن الهجري الأوّل والربع الأوّل من القرن الثاني الهجري... ثم رتّبت الأحاديث وفق مضمونها في أبواب منذ سنة 125هـ تقريبًا، وأنه ظهرت طريقة أخرى لترتيب الأحاديث وفق أسماء صحابة الرسول ﷺ في كتب المسانيد، وفي القرن الثالث الهجري نقحت الكتب المنهجية المبكرة وأعدّت كتب

(1) قال جولد تسهير بالحرف عن أبي هريرة ما ترجمته دار المتطرف في الاختلاق ورعاء، ترجمة مصطفى الساعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، ص377.
(2) تاريخ التراث العربي في علوم القرآن والحديث، فؤاد سزكين، م1، ج1، نقله محمد فهمي حجازي، ص118.
(3) المرجع نفسه.
(4) المرجع نفسه، ص119، 120.

جامعية سميت عند الباحثين المحدثين باسم «المجموعات الصحيحة»[1].

ويقول سزكين: «إن هذه التسمية قد لا تكون دقيقة إلّا أنّ غولد تسيهر اعتبرها أوّل كتاب للحديث يقوم على أساس منهجي... وحتّى الأحاديث التي كانت تنتقل إنّما كانت تستند إلى نصوص مدوّنة»[2].

ويؤكّد الدكتور سزكين أنّ غولد تسيهر افترى على الإمام الزهري لأنه (أي غولد تسيهر) لم يستطع أن يفهم المعنى الدقيق لمصطلح كتاب أو كتابة، وفي ذلك يقول: «بدون أن يفهم غولد تسيهر المعنى الدقيق لمصطلح كتاب أو كتابة، فقد أخطأ في تفسيره لعبارة الزهري «كنا نكره كتاب العلم حتى أكرهنا عليه هؤلاء الأمراء فرأينا ألّا نمنعه أحدًا من المسلمين»، وقد فهم غولد تسيهر من هذا النص أنّ الزهري اعترف بأنّه قد مكّن للأمويين من الحصول على ذرائع دينية تخدم مصالح أسرهم الحاكمة»[3].

وهذا القول يؤيّد ما ذهب إليه الدكتور مصطفى السباعي من أنّ غولد تسيهر كان يحرّف النصوص ويبني عليها أحكامًا خاطئة، وأنه، على أفضل وجه، لم يستطع فهم النص العربي فهمًا صحيحًا.

ثم جاء جوزيف شاخت (1902 ـ 1969م) بعد غولد تسيهر ليكمل ما بدأه سلفه من تشويه لتاريخ السنّة وافتراء على الشريعة الإسلامية.

ولد شاخت عام 1902م، أي قبل موت غولد تسيهر بنحو تسع سنوات، وتلقّى دراسته في جامعتي «بريسلو» و«ليبزغ» في ألمانيا، وفي الثانية والثلاثين من عمره (1934م) كان يحاضر في الجامعة المصرية ثمّ في عدد من الجامعات الغربية والوطن العربي، فعمل محاضرًا للدراسات الإسلامية في جامعة أكسفورد (1948م) وفي جامعة الجزائر (1952م) وجامعة لندن (1954م)، وزائرًا في جامعة كولومبيا (1957، 1958م)، ثمّ عضوًا في المجمع العربي بدمشق (1955م)، فأصبح بذلك شيخ المستشرقين الأخصائيين في دراسة الشريعة الإسلامية[4]. فماذا قال هذا المستشرق عن السنّة والشريعة الإسلامية والزكاة؟ قال: «إنّ الشريعة ليست قانونًا بالمعنى الحديث لهذه

---

(1) تاريخ التراث العربي في علوم القرآن والحديث، فؤاد سزكين، م1، ج1، نقله محمد فهمي حجازي، ص120.
(2) الموضع نفسه.
(3) المرجع نفسه، ص141.
(4) المستشرقون، نجيب العقيقي، 2/ 469 ـ 471؛ «الزكاة عند شاخت والقراض عند بودفيتش ودراسة التقويم»، محمد أنس الزرقا، 2/ 205.

الكلمة، وإنّما هي مذهب أخلاقي يتناول كلّ ما يتعلّق بحياة المسلم الدينية والسياسية والاجتماعية وأحواله الشخصية... ولم يكن ثمة إجماع بين المسلمين حول الواجبات الأساسية للمسلم، وإن كان النبيّ، ﷺ، أعطى الصلاة والزكاة والصوم وزنًا خاصًا». أرأيت كيف يتخبط هذا الرجل في فهم الإسلام وهو الحجة في نظر الغرب؟ ثم يستطرد قائلًا: لم يكن القرآن مصدرًا للتشريع بصفة مباشرة، وإنّما تطوّر ذلك التشريع من خلال الممارسات الإدارية والشعبية في العصر الأموي، وهي تشريعات ذات طابع أخلاقي أكثر منها تشريعات ملزمة... وأما النظرية التقليدية الإسلامية ـ الحديث ما زال لكبير المستشرقين ـ التي تردّ مصادر التشريع الإسلامي إلى القرآن والسنّة والإجماع والقياس فهي «من اختراع الإمام الشافعي»!

ولعلّ أفضل تلخيص لافتراءات شاخت والردّ عليها جاء على لسان الدكتور محمد أنس الزرقا حين قال في بحثه القيّم عن الزكاة عند شاخت: «وخلاصة ادعاءات هذا المستشرق أنّ الزكاة لا يكاد يكون لها القرآن في العهد المكي سوى معنى التقوى، وهو معنى مأخوذ عن اليهودية، وأنّ معنى الطهارة والصلاح يتضاءل في العهد المدني ليحلّ محلّه معنى العطاء، وتغدو كلمة الصدقة مرادفة لكلمة الزكاة، وأنّ الزكاة كانت في عهد النبي ﷺ ما تزال غامضة، ولم تكن ضريبة يقتضيها الدين، ولذلك امتنع عن أدائها كثير من قبائل الأعراب (أي المرتدّين) بعد وفاة النبي ﷺ»[1].

فالحقيقة الكبرى التي تجاهلها شاخت أنّ الزكاة (في الإسلام) هي أساسًا نقل للدخل والثروة من الأغنياء إلى الفقراء، بينما الواجبات المالية في الديانات الأخرى هي أساس لتمويل وظيفة الوساطة الدينية ولإعاشة رجال الدين وتشغيل وإنشاء المعابد، ومن ثم قال أبو بكر الصديق، رضي الله عنه: «إنّ الزكاة حقّ المال والله لأقتلن من فرّق بين الصلاة والزكاة»[2].

ويقول الدكتور محمد مصطفى الأعظمي عن كتاب شاخت «أصول الشريعة المحمدية»: على كلّ، فإنّ كتاب شاخت يحاول أن يقلع جذور الشريعة الإسلامية ويقضي على التشريع الإسلامي قضاء تامًا. ويصف ذلك الكتاب علماء المسلمين كافة، لحقب عديدة، بأنهم كانوا كذابين وملفقين غير أمناء، وذلك على وجهة الاختصار. ويواصل الدكتور الأعظمي نقده قائلًا:

---

(1) «الزكاة عند شاخت والقراض عند بودفيتش ودراسة التقويم»، محمد أنس الزرقا، 2/ 129، 220.

(2) المرجع نفسه، ص220، عن ابن كثير.

«وعلى الرغم من خطورة كلامه (أي شاخت) الذي يسعى لهدم القرون الذهبية للأمة الإسلامية من حيث العلم والنزاهة، لم يسمح لطالب في جامعة لندن وجامعة كمبردج ـ اللتين ترفعان علم الحرية والتجرّد في البحث العلمي ـ أن يسجّل موضوع أطروحته: دراسة نقدية لكتاب شاخت (أصول الشريعة المحمدية). هذا هو «الأستاذ الكبير» الذي أصبح فوق النقد، ومن مسّه من بعيد كان نصيبه الإبعاد والطرد كما حدث لأحد أساتذة جامعة أكسفورد»[1]، انتهى حديث الدكتور الأعظمي جزاه الله خيرًا.

إنّ الدكتور محمد الخير عبد القادر في كتابه المنهجي «الإسلام والغرب» يقول: إن الاستعانة بما كتبه ثقات العلماء المعاصرين[2] في تفنيد أراجيف أساطين الاستشراق من أمثال غولد تسيهر وشاخت مطلب شرعي وليس اجترارًا لأفكارهم، وهي أفكار جديرة بالإشارة، بل لأنّها تكشف عن المنبع الحقيقي للحملة الضارية التي يشنّها دعاة العلمانية المعاصرون ضدّ الشريعة الإسلامية وافترائهم على السنّة النبوية المطهّرة زاعمين أنّهم يتحدّثون بلغة العصر.

فإذا جاء بعد هذا كلّه من يسخر[3] من الزكاة وتحريم الربا، أو من يفتري على صحابة رسول الله ﷺ، ويشكّ في الأحاديث النبوية، ويتّهم المسلمين «باختلاق الأحاديث»[4]، فإنّ مقولاتهم لا يمكن أن توصف إلّا بأنّها محاولة ساذجة لبعث الأساطير من مكمنها، وهي أساطير قضى عليها علماء المسلمين منذ أمد طويل، وجاءت بحوث علماء المسلمين المعاصرين فأجهزت على ما تبقّى منها.

---

(1) المستشرق شاخت، السنة النبوية، محمد مصطفى الأعظمي، 1/ 68.

(2) نذكر من هؤلاء إلى جانب الدكتور مصطفى السباعي وفؤاد سزكين:
- الدكتور التهامي نقرة في بحثه: «القرآن والمستشرقون».
- الدكتور محمد مصطفى الأعظمي: السنة النبوية ورواتها، المستشرقون، شاخت والسنة والنبوية.
- الدكتور محمد سليم العوا: النظام القانوني الإسلامي في الدراسات الاستشراقية المعاصرة، دراسة لمنهج المستشرق نويل ج كولسون، مناهج المستشرقين، ج1.
- الدكتور محمد أنس الزرقا: الزكاة عند شاخت، مناهج المستشرقين، ج2.

(3) قال أحد هؤلاء الساخرين: «فإنّ الحديث إزاء هذا الواقع (أي المعاصر) عن اقتصاد إسلامي جوهره الزكوات والربا وبضعة شعارات عن التكافل والتراحم ووحدة الأمة الإسلامية، حديث يعكس جهلًا فاضحًا بمقومات الاقتصاد الوطني» (الفجر الكاذب، منصور خالد، ص355).

(4) دليل المسلم الحزين، حسين أحمد أمين، ص59.

8

القوميون العرب

يلحق بالأحزاب الملحدة: الشيوعي المصري والشيوعي السوري والشيوعي العراقي والبعث العربي، حركة القوميين العرب، فدور هذه الجماعات التنظيمية في إشاعة مناخ الخصومة بين الإسلام وعناصر التأثير والتوجيه لا تخفى على أحد.

حول القومية أولًا

في إيجاز شديد نلقي الضوء على مفهوم القومية كدلالة لغوية وسياسية بالمنظور الإسلامي، وذلك قبل التطرّق إلى دور القوميين العرب في تشكيل فكر قومي له دلالة وغاية تختلف تمامًا عمّا يمكن أن يلحظه المسلم من دلالة معنى القومية سواء في الجانب اللغوي أم التاريخي أم السياسي.

وبادئ ذي بدء أودّ أن أشير إلى أنّ «الفكرة» القومية أو «النظرية» القومية في مجاليها اللغوي والاجتماعي، قبل تشكيل أسلوبها السياسي على يد العلمانيين والملاحدة في خصومتهم للإسلام، تجيء على النحو التالي:

القومية: أصلها من القوم، أي الجماعة من الرجال والنساء معًا، أو الرجال خاصة وربما دخلت فيه النساء على التبع وهو الأقوى. لا واحد له من لفظه (يذكّر ويؤنّث) جمعه أقوام[1]. وقد جاءت السنّة بتحديد المضمون اللغوي لمعنى القوم في قوله، ﷺ: «**إن أنساني الشيطان شيئًا من صلاتي فليسبح القوم ويصفق النساء**»[2]. قال ابن الأثير: القوم في الأصل مصدر قام، ثم غلب على الرجال دون النساء وتذكّر وتؤنّث مثل رهط ونفر وقوم[3].

---

(1) معجم متن اللغة العربية، أحمد رضا، 4/ 664.
(2) المسند، أحمد بن حنبل، 2/ 541، من حديث أبي هريرة وأبي داود، 2/ 626.
(3) لسان العرب، ابن منظور، 12/ 505.

قال تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِۦ قَوْمُكَ﴾ [الأنعام: 66]، وقال تعالى: ﴿كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ ٱلْمُرْسَلِينَ ۝﴾ [الشعراء: 105]

ويعرّف اللغويون العرب القومية من القوم أضيفت إليها ياء النسبة، وهذه الإضافة إما للتعريف وإما للمذهبية، فإن كانت للتعريف فهي تفيد أنّ صاحبها يحمل فكرة معيّنة، وإن كانت للمذهبية فهي تفيد أنّ صاحبها يؤمن بفكرة معيّنة. وسواء أفادت النسبة (الحمل) أم الإيمان فالحصيلة أنّ صاحبها يؤمن بشيء اسمه القوم، ويحمل هذا الشيء. فماذا تعني قضية الإيمان بقوم؟ إنّ مجمل ما يمكن أن تعنيه هو أن لكلّ قوم خصائص معيّنة، هذا أوسع ما تعنيه هذه الكلمة، ولكن عندما تلبس هذه الكلمة أثوابًا من مثل أنّ القومية مشكلة إنسانية، أو أنّ القومية هي نقطة البداية في التقدُّم الحضاري، أو أنّ الإيمان بالقومية هو نقطة البداية لارتقاء الأمم، فعندئذ تكون المسألة في إطارها الخاطئ ومسارها وأسلوبها المعادي والمخاصم للإسلام[1].

ومع ذلك، فالقومية عند مفكّريها ودعاتها هي الفكرة الأساسية التي تسيطر على كثير من مفكّري العرب اليوم في شتّى أقطارهم في النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية على حدّ سواء، وعلى حدّ ما يذهب إليه أحد دعاتها فإنها عندهم فوق ذلك، فهي في يقظتهم الراهنة وتوثُّبهم الحاضر ومطمحهم في المستقبل، عقيدتهم الثابتة وسلاحهم القوي[2].

ويقول الداعية الأوّل لهذه الفكرة في إطارها المذهبي كبديل عن الإخاء الإسلامي أو الوحدة الإسلامية، وهو ساطع الحصري:

وفي رأينا أنّ القومية العربية هي تلك الرابطة في حركة إيجابية نحو أهداف ومبادئ معيّنة بين أفراد الأمة الواحدة فيما بين المحيط الأطلسي غربًا والخليج العربي وزاغروس شرقًا وبين طوروس شمالًا والمحيط الهندي وأعالي النيل والصحراء الكبرى جنوبًا، ومن يلحق بهؤلاء من إخوان لهم يسكنون خارج تلك الحدود ويشتركون في عناصر الأمّة ويتعلّقون بمبادئ ذات الرابطة ويعملون للأهداف ذات الحركة الإيجابية[3].

وفي ذلك يقول ميشيل عفلق وهو يصوّر حال قريش والإسلام: إنّ الذين حاربوا

(1) الإسلام وعالمنا المعاصر، صابر طعيمة، ص135.
(2) هذه قوميتنا، عبد الرحمٰن البزاز، ص5.
(3) العروبة بين دعاتها ومعارضيها، ساطع الحصري، ص20.

الرسول ساهموا في ظفر الإسلام كالذين أيّدوه ونصروه[1].

أي أنه عند ميشيل عفلق لا فضل لأبي بكر وعمر على أبي جهل وأمية بن خلف.

ويتحدّث عفلق عن تجربة الإسلام فيقول:

إنها لعمقها وعنفها واتّساعها ترتبط ارتباطًا مباشرًا بحياة العرب المطلقة، أي أنّها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية[2].

وإذا كان الإسلام صورة للنفس العربية ورمزًا لطبيعتها، فلماذا تركتموه وأخذتم العلمانية؟

وأخيرًا نقرأ هذا النص الصريح لعفلق: «نحن إذًا أمّة، ولكن لا تبدو هذه الأمة كأنها خلقت بالإسلام، ممّا يقوي منطلق الرجعية الدينية المتخلّفة، ومما يعني أنّنا يجب أن نكون حزبًا دينيًّا ونحن لسنا كذلك، ولكن طريق تغيير الحياة وبنائها الجديد هو طريق حزب البعث، وهو الصيغة الجديدة للتعبير عن دور الأمة ورسالتها الإنسانية»[3].

نعم إنّ الإسلام هو صانع هذه الأمّة، وبفضله توحّدت، ولا رسالة لها سواه، ومن قبله لم تكن أمة، وحين ابتعدت عنه صارت هيئة أمم، وفي غفلة من هذه الأمة قامت خفافيش الحزبية الملحدة وغير الملحدة مثل تلك التي عملت باسمه وأساءت إليه فتحوّلت إلى نسور كاذبة.

ونعود إلى تعريف الحصري للقومية الذي يؤدّي إلى أنّه لا دور للإسلام في هذه الأمة ولا أثر للتاريخ الإسلامي في مستقبلها.

ومحصل هذا الاتجاه الفكري أنّ كلًّا من القومية العربية أو الأمة العربية أو الوطن العربي لا يرتبط بالدين كعنصر لازم أو جوهري، فالعروبة لا ترتبط بدين معين من الأديان، وإن كانت بلادها هي مجمع كلّ الأديان المنزلة أو السماوية من حنيفية أو يهودية أو مسيحية أو إسلام[4]. وها هو عفلق مؤسس حزب البعث، يقول: فهذه الأمة التي أفصحت عن نفسها وعن شعورها بالحياة إفصاحًا متعدّدًا في تشريع حمورابي وشعر

---

(1) **في سبيل البعث**، ميشيل عفلق، ص106.

(2) المصدر نفسه، ص124.

(3) **مجلة التوحيد**، العدد 19 (1406هـ)، ص10.

(4) المرجع نفسه، ص21.

الجاهلية ودين محمد وثقافة عصر المأمون، شعورها واحد يهزّها في مختلف الأزمان، ولها هدف واحد بالرغم من فترات الانقطاع والانحراف[1]. وهذه القومية العجيبة روابطها عند القوميين بغير عقل ولا حياء، مساواة عفلق الصليبي مع الصحابة رضوان الله عليهم، ومساواة أبي جهل مع الصالحين من هذه الأمة، ومساواة الماروني الحاقد مع المسلم الذي هو عصب هذه الأمة وعقلها[2].

وإذا صحّ الزعم الذي يقول بأنّ غاية القومية العربية السياسية تحقيق وحدة العرب ولمّ شملهم وتحريرهم من كل القيود الخارجية والداخلية، فإنّ الوحدة الإسلامية تهدف إلى إقامة كيان عام لجميع المسلمين وعلى اختلاف أفكارهم وأقوامهم[3].

ومن هنا يتّضح أنّ الوحدة الإسلامية أشمل وأوسع هدى من الوحدة العربية هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ القومية العربية حين تدعو إلى إقامة كيان سياسي عربي مشترك، تهدف إلى توحيد العرب بغضّ النظر عن معتقدهم الديني[4].

وإذا ما أردنا نوعًا من التحديد للمفهوم القومي في بعده السياسي والمذهبي، فإنّ واحدًا من أقطاب الكفر القومي المعاصرين ذهب يعرّف القومية قائلًا بأنها: الشخصية الجماعية لأية أمة، أو هي الواقع التاريخي واللغوي والثقافي الذي يحوي نتاج ومعطيات جميع التجارب الإنسانية التي خاضتها الجماعة البشرية منذ نشأتها إلى أن تبلورت شخصيّتها تبلورًا واضحًا مميّزًا، قام على تفاعل عدّة روابط مشتركة خاصة بهذه الأمّة[5].

وبهذا التعريف تتحدّد روابط القومية العربية، بعيدة عن الإسلام ومخالفة لمنهجه كشأن باقي القومية في اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصلحة والإرادة والتطوّر الذي يحمله هذا التعريف هو أنّه توسّع في مفهوم القومية، إذ كانت عند ساطع الحصري تنحصر في اللغة والتاريخ.

وسواء في ظل المفهوم القومي عند الحصري أم القوميين العرب، فإنّ الدين خارج مفهوم القومية إذ لم يكن من أسس وروابط القومية عندهم. وإذا حدث وعرّجوا على

---

(1) في سبيل البعث، ميشيل عفلق، ص58.
(2) حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي، محمد الغزالي، ص70.
(3) هذه قوميتنا، عبد الرحمٰن البزاز، ص60.
(4) المرجع نفسه، ص61.
(5) مع القومية العربية، الحكم دروزه وحامد الجبوري، ص31.

الدين أو على الإسلام بالذات، فإنّهم يتناولون إسلامًا غير الذي يؤمن به المسلمون؛ ففي كتاب «مع القومية العربية» نرى ذلك القول العجب:

لا شكّ أنّ الإسلام قد قضى على بعض التقاليد والعادات، كما استبدل قيمًا بأخرى، ووضع مقاييس جديدة. ولكن الذي لا شكّ فيه أيضًا، أنّ الإسلام لم يكن في جوهره غريبًا عن العرب والمقاييس العربية، ونتيجة لوحدة التشريع، ووحدة التجارب والتاريخ، ووحدة اللغة التي مكّنت العرب من تداول هذا التشريع والتراث، تولّدت الثقافة الواحدة، وتجسّدت هذه الثقافة في رسالة السلام التي بشّر بها العرب العالم، كما تجسّدت في التراث العربي الفكري والعلمي والأدبي والفنّي[1].

فالإسلام في رأي القوميين تجسيد للثقافة العربية، والإسلام نتيجة لوحدة التشريع ووحدة التجارب والتاريخ ووحدة اللغة، والإسلام لم يكن في جوهره غريبًا عن العرب والقيم والمقاييس العربية... ومن ثمّ فالإسلام عند القوميين مجرّد رافد من روافد القومية العربية التي تبنّى القوميون العرب نشرها وجعلوها دينًا بديلًا عن كلّ ما يمثله الإسلام من معتقد وتشريع.

الحزب الشيوعي في جنوب جزيرة العرب

بيت القصيد ومكمن البلاء هنا، أن يتمكن خصوم الدعوة الإسلامية في الخارج والداخل من أن ينفذوا إلى جنوب جزيرة العرب ذات يوم من تاريخنا المعاصر، ويقيموا تنظيمًا ماركسيًا شيوعيًا ملحدًا فيها. وإذا كانت الجزيرة العربية مهبط الوحي، وقبلة المسلمين، ومهوى أفئدتهم، فإنّه ليس مستبعدًا أن يحاول خصوم الإسلام سواء كانوا في الخارج أم الداخل من أن يكون لهم موطئ قدم في أرض الرسالات. وكانت بداية الغزو الفكري حينما احتلّ الإنجليز عدن سنة 1839م، وبذلوا جهدهم في طبع تلك البقعة العربية المسلمة بالطابع الغربي، منهجًا ومسلكًا وعادات وتقاليد. وبقي الاحتلال الإنجليزي في عدن حتى سنة 1967م، أي قرابة قرن ونصف، ورحل الاستعمار مخلفًا وراءه من يقومون بمهمّته خير قيام، حين أوجد الاستعمار لهم صراعًا بين يمين موال للغرب، ويسار موال للشرق، وسلّمت بريطانيا السلطة في عدن إلى أحدهما، وبدأ تصفية الحساب أوّلًا بين اليمين واليسار (رفاق السلاح لطرد الإنجليز) وتغلب الاتّجاه اليساري، وبدأت المرحلة الثانية، وهي تصفية الحساب داخل الحزب الواحد، ذي

(1) مع القومية العربية، الحكم دروزه وحامد الجبوري، ص32.

النزعة الماركسية الخالصة، وإعلان خطوة التصحيح وسيطرته على الموقف. وجاء دور المؤتمر الخامس للحزب في 6 مارس سنة 1972م، وأعلن صراحة التزامه بـ«الاشتراكية العلمية»[1] أي إعلان ما يشبه الكفر بالله تعالى، هذا إذا لم تكن القيادة تعلن أنّ الاشتراكية العلمية هي الكفر عينه.

وقد أفرز التمسك بـ«الاشتراكية العلمية» آثارًا مادية ومعنوية مروعة منها:

1 ـ اندلاع أحداث عدن يوم 13/ 1/ 1986م، بين تيارات الحزب الحاكم الواحد، وكانت كما وصفها المحلّلون، أبشع حرب أهلية شهدتها عدن بل والمنطقة، حيث «إن اليسار قد تخلص من اليسار الانتهازي والطفولة اليسارية»[2].

وكانت تلك الأحداث في نظر الماركسية ضرورة حتمية للصراع الطبقي.

وممّا أفرزته تلك الأحداث هو ما نشرته صحيفة «الثوري» لسان حال الحزب الحاكم[3] بمناسبة إحياء ذكرى ميلاد «قائد الحزب» الذي قتل أثناء أحداث سنة 1986م، ويقول محرّر الصفحة:

ففي اليوم الـ 28/ 7 من عامنا هذا تهلّ علينا ذكرى من لا يموت. وعنوان آخر في الصفحة نفسها «هو النبي ونحن الرسالة» وليمت من بيده الصوت إن فكر، ولو مجرّد التفكير، أن يمارس لعبته القذرة مع هذا النبي. وقال آخر عنه في الصفحة نفسها: ويرحل عنّا نبي البشر ويهدم فينا ضمائرنا العفنة.

وهكذا كان يمارس اليسار الاشتراكي العلمي نشر إلحاده في محاولات خبيثة لطمس الفطرة التي فطر الله الناس عليها[4].

2 ـ ومن أهم المؤثرات الاشتراكية العلمية والتي برزت بعد الأحداث، انعقاد المؤتمر أو ما يسمى «الكونفرس» الحزبي العام للحزب الاشتراكي، في الفترة من 20، 21 يونيو عن الثورة اليمنية.

---

(1) مع القومية العربية، الحكم دروزه وحامد الجبوري، نقلًا عن كتاب الحرية لمنظري الحزب.

(2) انظر الصراع في عدن، شاكر الجوهري، تمهيد الحلقات؛ وانظر اليمن الجمهوري، عبد الله البردوني، ص607 وما بعدها.

(3) انظر جريدة الثوري صحيفة الحزب الرسمية (26/ 7/ 86م)، صفحة القراء.

(4) انظر مجلة الإصلاح، عدد 113 (13/ 10/ 1407هـ/يونيو 87م)، ص49؛ انظر الاعتصام، السنة 49، عدد 807 (1408هـ/ 87م)، ص7.

وأصدر بيانه الختامي متضمّنًا إيديولوجية الحزب ومناهجه، وسياسته في الداخل والخارج[1]، مؤكّدًا السير على خطى الحركة التصحيحية التي قامت في 23 يونيو سنة 1969م، على أساس «الاشتراكية العلمية، وبرنامج الحزب الاشتراكي»[2].

ومن أهم أسلوب أو كما يسمونه مقررات ذلك المؤتمر:

1 ـ ضرورة تعزيز الوحدة المبدئية للقيادة على أساس الالتزام الصارم ببرنامج الحزب ومبادئه، وتأهيل أعضاء القيادة، ورفع قدراتهم النظرية والعملية، وتثقيفهم بأفكار «الاشتراكية العملية» وتجارب الحركة الثورية العالمية، وتجسيد المبادئ اللينينية للقيادة الحزبية.

2 ـ تعميق مستوى التربية الإيديولوجية للأعضاء على أساس أفكار «الاشتراكية العلمية» ومقاومة تأثير الأفكار البرجوازية... وبقايا الأفكار القديمة، ومنها:

ـ تطوير العلاقات المبدئية الشاملة مع الأحزاب الشيوعية والعمالية، وفي مقدمتها الحزب الشيوعي السوفييتي، وذلك على أساس أفكار «الاشتراكية العلمية، والأممية البروليتارية».

ثم يضيف البيان: وعلى صعيد نشر وتعميق الاشتراكية العلمية والثقافة الوطنية التقدمية في صفوف الحزب والجماهير تواجهنا المهام التالية:

ـ مواصلة نشر وترسيخ «أفكار الاشتراكية العلمية» في صفوف حزبنا، ودراستها بصورة منهجية دائبة، والعمل على استيعابها، خاصة بعد أحداث 13 يناير الدموية لا بدّ من تطوير معهد باذيب للاشتراكية العلمية وتوسيع نشاطه كمدرسة للمناضلين... بالتنسيق مع جامعة عدن، ومركز البحوث الحزبية والتربوية والثقافية من أجل تطوير العلوم الاجتماعية والطبيعية، وتشجيع البحث العلمي، وتدريس تاريخ الثورة للأطفال في المدارس لتربية جيل الثورة. ومن أجل إنجاح مهامنا في التربية الإيديولوجية والسياسية للجماهير، يتعيّن علينا الاهتمام بالتطوير النوعي لوسائل الإعلام الجماهيري... بأن تقوم بدور نشر نظرية الاشتراكية العلمية ووثائق الحزب، وفي

---

(1) انظر البيان الختامي للكونفرس (المؤتمر) الحزبي العام للحزب الاشتراكي اليمني المنعقد من 20، 21/ 6/ 87م كاملًا في مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، السنة 13، العدد 52، (صفر 1408هـ/ أكتوبر 87م)، ص232 ـ 242.

(2) انظر نموذجًا من البرنامج الذي أصدره منظر الحزب سنة 72م، في صحيفة السياسة، عدد 7046 (1/ 8/ 1408هـ).

توحيد الجماهير حوله. ويضيف البيان عن سياسة الحزب الخارجية قوله:

1 - تطوير العلاقات المبدئية مع بلدان المنظومة الاشتراكية، وطليعتها «الاتحاد السوفييتي الصديق»، الذي كان في كافة المجالات على أساس مبادئ الاشتراكية العلمية والأممية والبروليتاريا وأهداف النضال المشترك ضد الأمبريالية، ومن أجل السلام والتقدّم الاجتماعي والاشتراكية.

2 - تحقيق طموحات الجماهير العربية في التحرر والديمقراطية والسلم والاشتراكية والوحدة العربية التقدمية.

3 - كذلك مواصلة تطوير العلاقات مع البلدان ذات الأنظمة الاجتماعية المختلفة على أساس مبدإ التعايش السلمي، واحترام السيادة الوطنية، وعدم التدخُّل في الشؤون الداخلية، والمنفعة المتبادلة.

ثم ختم البيان بالقول: «لترتفع عالية راية الاشتراكية العلمية، والأممية، والبروليتارية». كان هذا هو الحزب الاشتراكي في ثوبه الجديد، الذي ما يزال بعض مفكّريه يؤكّد السير على نهج الاشتراكية العلمية الماركسية الملحدة في جزء من جنوب الجزيرة العربية[1] التي قال فيها رسول الله ﷺ: **«لا يجتمع دينان في جزيرة العرب»**[2]، ويعتبر الدليل القولي والعملي على المؤثرات الاشتراكية بكلّ أبعادها على المستوى الرسمي، إلّا من رحم الله، في بلاد المسلمين.

الأقليات الدينية

التبشير الثقافي الذي تواكب عمله المعادي ضدّ الإسلام من خلال مدارس ومذاهب ومنظّمات ذات طابع إلحادي وآخر غير إسلامي، استهدف أن تكون له ركائز في قلب البلاد العربية والإسلامية، لكي يحقّق هدفه في إشاعة أنماط الحياة الغربية وسيطرة الفكر الإلحادي على الرأي العام ومؤسسات المجتمع، اتّخذ مجموعة أعمال ضدّ بلاد المسلمين من أهمها:

---

(1) يذكر المؤرّخون أنّ حدودها من ريف العراق إلى عدن طولًا، ومن تهامة وما وراءها إلى أطراف الشام عرضًا (انظر الأموال، أبو عبيدة، ص128 (الهامش)؛ العرب في العصور القديمة، لطفي يحيى، ص89، 90).

(2) ظاهر هذا الحديث موقوف على عمر، رضي الله عنه، ولكنّه روي مرفوعًا، وإنّما قاله عمر هنا على سبيل الرواية (انظر هذا الحديث في موطأ مالك، رقم 1609).

1 ـ تجهيز الأوروبيين وتنظيم استيطانهم في شكل جاليات منظّمة لها خصائصها ونظمها وتقاليدها، وتأمين سيطرتها حيث يتمّ التوطين[1].

2 ـ التعاون مع الأقليات وطوائف تعيش ظروفًا تاريخية أو ثقافية معيّنة، أو تمرّ بأزمة سياسية خاصة، وتأمين استخدامها في عملية التوطين وزرع مواقع النفوذ واتّخاذها أدوات محلية في التعامل، وفي معظم الأحيان استعداؤها ضدّ السكان الأصليين[2].

3 ـ السيطرة على وسائل النشر والإعلان والصحافة والمطابع والسينما والتعليم ووسائل المواصلات[3].

4 ـ تخريب التعليم الوطني، وتشجيع مدارس الإرساليات التبشيرية ومدارس الأقليات والجاليات الأجنبية، ثمّ إلغاء التعليم الوطني وتحديد المستوى التعليمي ومحاربة اللغة العربية[4].

5 ـ تشويه الشخصية القومية للسكان، وفي هذا المجال نستطيع أن نميّز الوسائل التالية مع صيغ العمل في هذا الحقل ممّا مورس مع العرب بشكل خاص والمسلمين عمومًا:

أ ـ الهجوم على التاريخ الإسلامي وطمسه وتشويهه وتحويله إلى ظواهر عائمة غير منتظمة في إطار بشري أو جغرافي أو زمن معين.

---

(1) بلغ عدد أفراد الجاليات الأجنبية في مصر سنة 1917م 222 ألف أجنبي، وفي عدن 138 ألف أجنبي، وفي الكويت 10,652، حسب إحصائية سنة 1975، منهم 40,842 إيراني و32,105 هندي و23,106 باكستاني. وفي البحرين حسب إحصائية 1971م، هناك 12,828 أجنبي، منهم 3487 إيراني و3991 هندي و3326 باكستاني. وفي قطر حسب تقدير وزارة الإعلام هناك 142,520 أجنبي 5% منهم إيرانيون. وفي الإمارات العربية المتحدة حسب إحصاء 1977م 93 ألف أجنبي يتمتع الإيرانيون بأعلى نسبة منهم، يليهم اليهود 280,441 والباكستانيون 20,469 سنة 1970م (**تطور الفكرة العربية في مصر**، ذوقان قرقوط، ص121 ـ 131؛ **سياسة بريطانيا في جنوب اليمن**، جاد طه، ص359 ـ 385).

(2) انظر **جهود الفرنسيين الخاصة بالبربر في الشمال العربي الأفريقي كنموذج لسياسة الاستعمار الخاصة بالأقليات**، صلاح العقاد، ص306؛ **أفريقيا الشمالية**، شارل الدريسي جوليان، ص169؛ انظر أيضًا بخصوص السياسة الاستعمارية في استخدام الطوائف ما يتعلق باليهود، ص47، وانظر أيضًا **الفكر العربي في عصر النهضة**، ألبرت حوراني، ص58.

(3) **صراع الطبقات في مصر ١٨٣٧ ـ ١٩٥٢**، عبد العظيم رمضان، ص48، 50، فيما يتعلق بدور اليهود في احتكار وسائل الإعلام والثقافة في مصر والحالة نفسها في العراق.

(4) انظر **التاريخ الثقافي للتعليم في مصر**، حسن الفقي، ص98، 129؛ **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص78؛ **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، علال الفاسي، ص69.

ب - الهجوم على الإسلام واعتباره شيئًا في الماضي يرتبط بالتخلّف العام الذي يعيشه معتنقوه، وإفراغ محتواه الحقيقي باعتباره عقيدة روحية للحياة البشرية.

جـ - إفقاد الإنسان العربي أهميّة تجاربه التاريخية في التعامل مع الظواهر الكبرى في حياته، وقد تركّز الهجوم على الجهاد باعتباره أنجح الوسائل المعتمدة في التعامل مع الحياة عبر التاريخ العربي الإسلامي[1].

د - ممارسة السيطرة التامة على العرب، والتي كانت بدايتها الاحتواء الأوروبي للأمة العربية من خلال ترتيب الواقع القومي جغرافيًا وبشريًا واجتماعيًا، في ضوء النتائج المتحقّقة أوّلًا والمصالح المتطوّرة لأوروبا ثانيًا.

هـ - كانت المحصلة النهائية للسياسة الاستعمارية هدم الشخصية العربية للإنسان العربي هدمًا روحيًا، عندما أُعيد تقويم الإسلام للإنسان على أنّه مجرّد ممارسات وطقوس ومناسك لا تأثير لها في الحياة اليومية للإنسان، وهو التوازن بين المادة والروح[2].

هذا فضلًا عن الهدم الأخلاقي، عندما عمل الاستعمار على إفراغ الإسلام من المفهوم التربوي، وتجريده من إحدى مزاياه الجوهرية على أنّه المبلور لقيم الأمة عبر تاريخها الطويل «النشأة والتكوين»، والنظم للحياة اليومية للأفراد والمجتمع. لقد رافق عملية الهدم ضغوط متعدّدة ومتنوعة منها مثلًا: ضغوط التربية الغربية وأساليبها الخادعة؛ فضلًا عن عملية ضخ الثقافة الجديدة الغازية في صور وأشكال متعدّدة وعبر قنوات متعدّدة، فهناك ثقافة للنساء تعيد تشكيل عناصر حياة المرأة وتشكّل ذوقها وخياراتها وتوجّهاتها وقيمها، وتسهم بها وسائل التجميل والترف واللهو، وهناك ثقافة الرجال تأخذ شكل سيل من الصحف والمجلات والكتب والأفلام، وهناك ثقافة الجيل الجديد الذي ارتوى من الثقافة الغربية والفكر والإلحاد وهي ثقافة جنسية ومادية مجرّدة لا قيمة لها، وجميعها تسهم في ضخّها الإذاعة والتليفزيون والإعلام المطبوع، وأخيرًا الوسائل المحسوسة كالملابس والمجسمات الصناعية.

وتتعاظم خطورة الغزو الثقافي هذا بالنسبة للخليج العربي نتيجة متغيّر آخر دائم التنامي وهو «الهجرة الأجنبية أو الاستيطان المؤقّت»، فهناك تجمُّعات غريبة بكل معنى الكلمة، لأنها غريبة عن السكان في جوهرها وفي معتقدها، فهي في معظمها تعود

---

(1) لمزيد من المعلومات ارجع إلى كتاب **حقيقة البابية والبهائية**، محسن عبد الحميد.

(2) **الإسلام والحضارة الغربية**، محمد محمد حسين، ص166.

لمصادر غير إسلامية، والمسلم منها مضطرب الاعتقاد.

والخطورة هي: أنّ هذه التجمعات بدأت تتّصل بحياة الناس اليومية، مؤثّرة من خلال أدوارها في المطبخ وتربية الطفل والخدمات العامة، فهي فضلًا عمّا تنقله من أمراض وسطها المتخلّف صحيًا، تنقل معها أمراضها الثقافية، والأكثر خطورة مؤثّراتها الثقافية المرتبطة باللغة. فعلى عكس المألوف عالميًا حيث يغيّر المهاجر لغته تبعًا للقطر الذي يهاجر إليه، يحتفظ المهاجرون إلى الخليج العربي بلغاتهم، وتصبح المسألة معكوسة، إذ يصبح المواطن هو الذي يغيّر لغته لتعلّم اللغات الأخرى. إن نتائج هذا الأمر متعدّدة، ولكن أخطرها ما يتعلّق بمستقبل الإسلام، فالقرآن نزل باللغة العربية ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝﴾ [يوسف: 2]. إذًا المطلوب هو أن يظلّ هكذا وليس بلغة أخرى، وربّ العالمين هو الذي أنزله وهو كلامه وهو الذي يحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ۝﴾ [الحجر: 9]، وإحدى أبرز وسائل حفظه هي لغته، فإذا ما تغيّرت لغة الإسلام على أيدي أقلية وافدة أو أقلية مواطنة، فأيّ إسلام هذا الذي يستوعبه المسلم بالترجمة؟! وهنا تكمن خطورة الأقليات في العالم عامة، ومنطقة الخليج خاصة، سواء أكانوا مواطنين أم وافدين[1].

التصوّر العربي الإسلامي للمشكلة

في ظلّ المتغيّرات الدولية والتطورات الاجتماعية والاقتصادية التي شهدتها المجتمعات الإنسانية بدءًا من النصف الثاني للقرن العشرين، بات واضحًا أنّ الغزو الثقافي ظاهرة حياتية، وهو توجّه استراتيجي منظّم؛ فالمجابهة المطلوبة هنا ليست ممارسات مزاجية أو مبادرات فردية، إنّما هو استراتيجية متكاملة ترتكز إلى وعي بخلفية حضارية. وهناك هدف مبدئي عام للغزو هو صنع حالة غريبة تجعل المواطن المسلم موضع انقياد سهل؛ «فالمجابهة» هي في صنع مسلم ليقود، وبالتالي قادر على اكتشاف أين يجب أن يكون وكيف، ومثل هذا الهدف يتطلّب أن يدرك العرب أنّ مشكلتهم في جوهرها حضارية، لذلك لا يمكن أن تحلّ هذه المشكلة ما لم يرتفع الإنسان العربي بفكره إلى مستوى الأحداث الإنسانية، والتي تعمق فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها. فالشخصية المطلوب بناؤها شخصية ذات هدف حضاري، خاصة وأنّ الرصيد الحضاري للأمة العربية بالإسلام ممّا تفخر به، وتعتزّ بل وتنفرد الأمة العربية

---

(1) في سبيل وعي إسلامي، أبو بكر القادري، ص126.

بميزة أساسية لديها، فالإسلام، عقيدتها الروحية وأعلى مراحل تاريخها ازدهارًا وإنسانيّة، فيه سمت روحها وقيمتها ونضجت شخصيتها، وبه تفوّقت على نفسها. فقد أجرى الإسلام عملية غربلة شاملة للحياة العربية قبله، وأعاد تقويم قيمها الأخلاقية، وقدّمها بصورة جديدة تتّفق واكتمال الدين. فهو إذًا بلور وأبقى الطراز المطلوب للشخصيات العربية جوهرًا وتوجُّهًا وقيمًا بما يتفق والإيمان بالتوحيد، لذلك يصبح الواجب الأوّل في أية مجابهة للغزو الثقافي تثبيت أسس الشخصية وبناءها الأخلاقي والنفسي، وتربية وعيها الديني الذي تحقّق في تجربة الرسول العربي محمد بن عبد الله ﷺ لبناء نموذج الإنسان العربي المطلوب، حين كان ﷺ يقوم ببناء المجتمع الجديد المعبّر عن العقيدة الجديدة[1]، ثمّ الاهتمام بأثر القيم الاجتماعية والأخلاقية التي ركّز عليها القرآن الكريم ووضع صيغ اعتمادها في بناء الشخصية الإسلامية. إنّ المستوى الموجود الآن في تدريس العلوم الدينية في معظم بلاد المسلمين مستوى تقليدي لا يواكب العصر لا في بنائه المنهجي ولا في طريقة محاكاته للإنسان ودوافعه ونفسيته، لذلك فهو غير مؤثّر، والأدلّة كثيرة كان أبرزها ضعف الوعي بالقيمة الروحية في مواجهة التحديات والانحرافات في تاريخ المسلمين، وضعف الاستخدام الاجتماعي للّغة العربية، عدا عن أدلة أخرى كثيرة هي أنّ القوّة التأثيرية في القِيَم الأخلاقية لا تأتي من تجريد إنّما من وعي بأهمية التراكم الاستخدامي لها أو بتأثيرها ثانيًا. لقد بسط الله، سبحانه وتعالى، هذه المسألة في عرضه القِيَم الأخلاقية بسيرة الأنبياء، وإبراز تواليها وأثرها في تغيير الحياة الاجتماعية للبشر. ثم قدّمها الرسول ﷺ في شكل ممارسة يومية نتيجة وعيه بقيمة هذه الممارسة في التدليل وتعزيز البناء القيمي للإنسان. وإذا أدركنا أنّ هذه القيم وردت

(1) شغلت عملية تدريب الإنسان المسلم المؤهّل لحمل الدعوة في الفترة التي قضاها الرسول ﷺ في مكّة، وتركّزت عملية البناء على تحقيق انسلاخ تام للإنسان عن مجتمع الشرك والتخلّف، وهو انسلاخ ذاتي يتخلّص بموجبه الإنسان من كلّ الأشياء بأسرته ومجتمعه (القبيلة) وفقًا لما أشار إليه القرآن الكريم فيما يتعلق بوعد إبراهيم الخليل لأبيه (التوبة: 112، 113)، وقد اتّهمت قريش رسول الله ﷺ بأنّه يفرّق بين المرء وأخيه وزوجته وعشيرته (السيرة النبويّة، ابن هشام، 2/ 4، 12). ولقد علّق الرسول ﷺ أهمية كبيرة على إنجاز الانسلاخ، وبالمقابل أشار القرآن الكريم للصفات والقيم الجديدة التي يراد للمؤمن اعتناقها، وارتبطت كل قيمة بسيرة نبي أو رسول. فكان القرآن يذكر العرب بقيم الأجيال القديمة التي ترتبط بالصلاح والنهوض، لكي يميّزها عن القيم التي أشاعتها مرحلة الشرك والتخلّف والاحتلال الأجنبي... وقد استخدمت في عملية تعزيز اعتناق العربي لهذه القيم التي دعا إليها الإسلام بعدّة وسائل للحثّ والتذكير (يمكن التوسّع في دراسة هذه الرؤية في ضوء كتاب لماذا ظهر الإسلام في جزيرة العرب، موسى سالم).

في القرآن الكريم، فيجب أن ندرك أنّنا مطالبون بالالتزام بهذه القيم، وفي جعل مداركنا تدرك عمليات التوازن والتوافق بين سنن الله تعالى وقيمة الزمن على الإنسان وأثر التقادم الزمني عليه وعلى مبتكراته وقيمه وإبداعه[1].

إنّ تدريس العلوم الدينية والبناء العام التربوي للمناهج إلى الآن لم يحقّق الالتصاق المطلوب بالحياة الإسلامية، لا من حيث البعد التاريخي: تاريخ الثقافة العربية، ولا من حيث البعد الأفقي: العصر الراهن، ولم يصل إلى الشمولية المطلوبة التي تجعل التربية تربية على حياة إسلامية جديدة. فالمدرسة الآن تتحدّد وظيفتها أكاديميًّا فقط، بينما كان المسجد في المدينة مدرسة حياة بكلّ تفاصيل الحياة الدقيقة. على العكس، في الحياة العربية الراهنة تنشط عملية الهدم التي يحقّقها الغزو، ويعزّز الهدم بما يطّلع عليه الإنسان المسلم من ممارسة الحياة اليومية التي تقوم بها جماعة وطنية علمانية أو أقلية أجنبية كانت أو وطنية.

وهناك عوامل كثيرة طارئة ودخيلة وراء المجتمعات العربية الإسلامية التي قامت بها الأقليات الوطنية أو الأجنبية، التي ما كان لها أن تقوم بما قامت به على مستوى تخريب عقل الأمة الثقافي والديني لو كان المسلمون يملكون زمام المبادرة والتوجيه للمتغيرات. ومن أهم العوامل التي ساعدت الأقليات على أداء دورها المعادي ظهور الأحزاب والتجمُّعات السياسية في الأقطار العربية التي تتعدّد فيها الطوائف أو تقترب من بعضها البعض في تعداد أفرادها.

وعلى سبيل المثال، فإنّ لبنان الذي ظهرت فيه أحزاب دينية مسيحية متطرّفة، كانت تعبيرًا سياسيًّا عن الدور الذي يمكن أن تقوم به الأقليات قبل ظهور هذه الأحزاب وبعدها.

ومن هذه الأحزاب على سبيل المثال: حزب الكتائب اللبناني وحزب الكتلة الوطنية، ومن المعروف أنّ حزب الكتائب اللبناني يمثل العنصر الطائفي بالنسبة للموارنة، وقد تأسّس الحزب في عهد الانتداب الفرنسي عام 1936م باسم «فلانج» تشبُّهًا بالفلانج الإسبانية. ولم يعترف بالحزب رسميًّا إلّا في ديسمبر عام 1943م بعد استقلال لبنان[2].

---

(1) سياق المستقبل بين الدين والشيوعية، أحمد موسى سالم، ص79.
(2) النظم الحكومية المقارنة، أحمد حامد الأفندي، ص63.

والحزب يضمّ أغلبية أبناء الطائفة المارونية، وإن كان دستوره لا يمنع من منح العضوية لأبناء الطوائف الأخرى، إلّا أنّ تعصب الحزب يجعل من المستحيل انضمام مسلم سنّيّ أو مسيحي أرثوذكسي إليه.

ومؤسس الحزب هو بطرس الجميّل، وشعار الحزب «الله، الوطن، العائلة». ويصدر الحزب جريدة يومية هي جريدة «العمل». ويشترط الحزب في منح العضوية أن يتقدّم العضو الجديد بطلب يزكّيه عضوان من الحزب، وفي أثناء دراسة الطلب يتلقّى المرشح الجديد للعضوية دروسًا خاصة في العقيدة الحزبية والتنظيم الحزبي.

والحزب أقرب إلى المنظمة العسكرية، ويطلق عليها أحيانًا «حزب الشباب»، ولأعضاء الحزب زيّ معيّن يرتدونه في مناسبات معّينة للحزب.

وشارة الحزب عبارة عن دائرة حمراء مرسوم عليها شجرة الأرز، وللحزب مكتب سياسي يتكوّن من خمسة أعضاء ينتخبهم المجلس المركزي للحزب لمدّة سنتين قابلة للتجديد، مضافًا إليها رئيس الحزب ونائبه وأمين عام الحزب ووزراء الحزب ونوّابه ومستشاره، كما أنّ للحزب مكتبًا مركزيًا، وهذا المكتب المركزي يتكوّن من أعضاء المكتب السياسي ولجنة الشبيبة الكتائبيين والمفوّضين المنتدبين لإدارة لجان الشابات الكتائبيات، ولهذا المكتب صلاحيات واسعة، ويجتمع مرّة كلّ أسبوع، وأعضاؤه ينتخبون رئيس الحزب ونائبه وأعضاء المكتب السياسي الخمسة[1]. ورئيس الحزب ينتخب لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد، وأهمّ أهداف الحزب المناداة بطابع طائفي خاص للبنان، كما أنّه جزء من البلاد العربية، فهو في الوقت نفسه جزء من بلاد البحر الأبيض المتوسط. ولذلك يجب عندهم أن يبقى له طابعه الخاص، وهذا الطابع في رأي رئيس الحزب مجمله أن تبقى للمسيحيين في لبنان أكثر الوظائف التنفيذية والمقاعد النيابية حتى ولو كان المسلمون أكثرية أو متعادلين في العدد مع المسيحيين، وإذا رفض المسلمون التسليم بسيطرة المسيحيين في المجالات التنفيذية والتشريعية، فلا يلام المسيحيون بعد ذلك إذا لجأوا للاستعانة بدولة أجنبية كما حدث في عام 1860م وفي عام 1958م[2]. كما أنّ من مبادئ الحزب المناداة بقومية لبنانية تقدمية علمانية تؤمن بأنّ لبنان وطن مستقلّ بحدوده المبينة في دستور مايو 1926م، وتؤمن باحترام جميع الأديان والمعتقدات، وترفض أن يكون للدولة دين أو معتقد خاص بها. كما يؤمن

(1) الأحزاب السياسية والفصل بين الدين والسياسة، فاروق عبد السلام، ص88.

(2) المرجع نفسه، ص89.

الحزب في سياسته الخارجية بالسعي نحو السلام والتعاون الدولي عالميًّا، وفي المنطقة يحذر الحزب من «فكرة التوسع العربي» أي الوحدة العربية وخطورتها على لبنان.

وأمّا حزب الكتلة الوطنية اللبناني: فهو حزب مسيحي متطرّف أقرب إلى الأحزاب الشخصية، حيث أسّسه جماعة من الأشخاص تربطهم ببعض مصالح مشتركة انتخابية وعائلية، وهو الحزب المسيحي الثاني في لبنان، إذ ينافس حزب الكتائب على زعامة المسيحيين، وبداية قيامه على أثر النزاع العائلي بين عائلتي «الخوري» و«إدّه» على كرسي رئاسة الجمهورية من خلال زعامة المسيحيين في لبنان.

وقد تأسّس الحزب في عام 1935م بعدد يقرب من عشرة آلاف عضو غالبيتهم من المسيحيين، ومن أبرز أعضائه المؤسّسين إميل إدّه المعروف بتعصّبه، والذي يؤمن بضرورة صبغ لبنان باللون المسيحي، وكان يحذّر من أكثرية المسلمين في لبنان مستقبلًا بصورة أوضح وأكثر، نظرًا لكثرة تناسلهم. وتحت تعصُّب إميل إدّه رغب الحزب، تعميقًا لخصومة الأقليات في داخل العالم الإسلامي للإسلام، أن يظلّ لبنان محدود العدد شريطة أن يظلّ مسيحيًا. ومن تطرُّفه أنّه كان يصرح علنًا بقوله: «إذا لم يرد المسلمون قبول الوضع الراهن في لبنان، فما عليهم إلّا الرحيل إلى الحجاز»، وممّا صرح به لأحد الصحفيين الأمريكيين قوله: «لا علاقة له ولا صلة بالشرق أو العروبة وأنّه وجميع الموارنة في تفكيرهم ولغتهم غربيون»[1].

وحزب الكتلة يشبه حزب الكتائب في تعصُّبه المسيحي وانعزاليته، إلّا أنّ العداء قائم بينهما حيث يعملان في ميدان واحد هو كسب الأنصار من المسيحيين لتضييق الخناق على المسلمين، ومنعهم من أن يكونوا القوّة الرئيسية في البلاد على الرغم من كثرتهم الساحقة.

وتجدر الإشارة إلى أنّه بعد وفاة مؤسّسه «إميل إدّه» حلّ محلّه ولداه في إدارة شؤون الحزب، وأصبح «ريمون إدّه» رئيسًا للحزب ويستخدم الحزب لفظ «العميد» بدلًا من الرئيس. وأمّا أهمّ مبادئ الحزب فهي في ضوء ما تقول الدعاية السياسية لمؤتمرات الحزب: العمل من أجل الوحدة الوطنية بين اللبنانيين من مقيمين ومغتربين، وإنشاء صندوق وطني يساهم فيه الجميع لتأمين عودة المغتربين المحتاجين، واتّباع سياسة اقتصادية اجتماعية تهدف أوّلًا وأخيرًا لرفع مستوى معيشة الفرد اللبناني، والتعاون مع الدول، واحترام ميثاق الأمم المتحدة وميثاق الجامعة العربية، والتعاون مع البلاد

(1) الأحزاب السياسية والفصل بين الدين والسياسة، فاروق عبد السلام، ص89.

المجاورة في حدود عدم المساس باستقلال لبنان وسيادته وعلمانيته، وتعزيز شأن المغتربين والاعتراف بجنسيتهم اللبنانية ووضعهم في عمليات الإحصاء والتمثيل اللبناني[1]، إلى غير ذلك من الشعارات التي ساهمت في تشكيل عقل الأقليات الوطنية أو الأجنبية التي تعيش في أقطار عربيّة أخرى لها ظروف وأوضاع تختلف عن لبنان، لكنّ التجربة اللبنانية في التميُّز الطائفي كانت النموذج والقدوة، وبعيدًا عن الجانب العسكري والتنظيمي والحزبي نفذت الأقليات إلى تحقيق أطماعها وممارسة الأساليب القولية والعملية في مواجهة الإسلام والمسلمين. وقد تمثّل ذلك جيّدًا في الأهداف التي قامت عليها مدارس التبشير، وتمثّل ذلك أيضًا فيما أنتجته هذه المدارس من أجيال كانت منطلق التحول عن الإسلام تحوُّلًا كلّيًا أو جزئيًا، وكانت منطلق تأصيل اتّباع أساليب الغرب في كل ما يقرأ من أفكار ومذاهب وسلوك فردي واجتماعي وعادات وتقاليد ونظم ومبادئ. وظهرت أيضًا في طائفة من أقوال المبشّرين المؤسّسين لهذه المدارس أساليب قولية وعملية تبرهن على مدى خصومة الأقليات في العالم الإسلامي للإسلام وأهله، منها ما يقوله المبشّر «هنري هريس جب»: إن التعليم في الإرساليات التبشيرية إنّما هو وسيلة إلى غاية فقط، هذه الغاية هي قيادة الناس وتعليمهم حتّى يصبحوا أفرادًا مسيحيين وشعوبًا مسيحية، ولكن حينما يخطو التعليم وراء هذه الحدود ليصبح غاية في نفسه، وليخرج لنا خيرة علماء الفلك وعلماء طبقات الأرض وعلماء النبات وخيرة الجراحين في المجال الطبي، فإنّا لا نتردّد حينئذ في أن نقول: إنّ رسالة مثل هذه قد خرجت عن المدى التبشيري إلى مدى علماني محض.

ويقول المبشّر «هنري هريس جب» أيضًا: إنّ المدارس شرط أساسي لنجاح التبشير، وهي بعد هذا وسيلة إلى غاية لا غاية في نفسها. لقد كانت المدارس تسمّى بالإضافة إلى التبشير «دق الأسفين»، وكانت الحقيقة كذلك في إدخال الإنجيل إلى مناطق كثيرة لم يكن بالإمكان أن يصل إليها الإنجيل أو المبشّرون من طريق آخر[2]. وأمّا في مؤتمر القدس التبشيري الذي حضرته عناصر ممثلة للأقليات المسيحية في معظم الأقطار العربية، الذي عقد في إبريل عام 1935م، شرح أعضاء المؤتمر العقبات الكثيرة التي اعترضت سبيل المبشّرين والتي لم تسمح لهم بأن يخرجوا المسلمين عن دينهم، وبعد أن خطب كثير منهم خطبهم اليائسة، قام رئيس المؤتمر الدكتور صموئيل

(1) انظر التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص66.

(2) المرجع نفسه، ص67.

زويمر فألقى على المؤتمرين خطبة خطيرة جاء فيها ما يلي[1]:

«لقد قبضنا أيها الإخوان في هذه الحقبة من الدهر، من ثلث القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلامية، ونشرنا في تلك الربوع مكامن التبشير والكنائس والجمعيات والمدارس المسيحية الكثيرة التي تهيمن عليها الدول الأوروبية والأمريكية، والفضل لكم وحدكم أيها الزملاء.

إنّكم أعددتم له بوسائلكم جميع العقول في الممالك الإسلامية إلى قبول السير في الطريق الذي مهدتم له كلّ التمهيد.

إنّكم أعددتم شبابًا في ديار المسلمين لا يعرف الصلة بالله، ولا يريد أن يعرفها، وأخرجتم المسلم من الإسلام ولم تدخلوه في المسيحية، وبالتالي جاء النشء الإسلامي طبقًا لما أراد له الاستعمار، لا يهتمّ للعظائم، ويحبّ الراحة والكسل، ولا يصرف همّه في دنياه إلّا في الشهوات، فإذا تعلّم فللشهوات، وإذا جمع المال فللشهوات، وإن تبوّأ أسمى المراكز فللشهوات، ففي سبيل الشهوات يجود بكل شيء.

إنّ مهمّتكم تمّت على أكمل الوجوه، وانتهيتم إلى خير النتائج، وباركتكم المسيحية ورضي عنكم الاستعمار، فاستمرّوا في أداء رسالتكم، فقد أصبحتم بفضل جهادكم المبارك موضع بركات الربّ».

وعلى الدرب نفسه يسير المبشّر تكلي الذي يقول: «يجب أن نشجّع إنشاء المدارس على النمط الغربي العلماني، لأنّ كثيرًا من المسلمين قد زعزع اعتقادهم بالإسلام والقرآن حينما درسوا الكتب المدرسية الغربية وتعلّموا اللغات الأجنبية»[2].

ويقول صمؤيل زويمر:

«ما دام المسلمون ينفرون من المدارس المسيحية، فلا بدّ أن ننشئ لهم المدارس العلمانية ونسهل التحاقهم بها، هذه المدارس التي تساعدنا على القضاء على الروح الإسلامية عند الطلاب»[3].

أمّا المستشرق جب فيقول[4]:

---

(1) المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام، محمد محمود الصراف، ص217.
(2) انظر التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص88.
(3) انظر الغارة على العالم الإسلامي، شاتليه، ص82.
(4) الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر، محمد محمد حسين، 2/ 304.

«لقد فقد الإسلام سيطرته على حياة المسلمين الاجتماعية، وأخذت دائرة نفوذه تضيق شيئًا فشيئًا حتى انحصرت في طقوس محدّدة، وقد مضى هذا التطوّر تدريجيًا إلى غير وعي وانتباه، وقد مضى التطوّر الآن إلى مدى بعيد، ولم يعد من الممكن الرجوع فيه، لكنّ نجاح هذا التطوّر يتوقّف إلى حدّ بعيد على القادة الزعماء في العالم الإسلامي وعلى الشباب منهم خاصة، كلّ ذلك نتيجة النشاط التعليمي والثقافي والعلماني الذي تقوم به الأقليات غير المسلمة في العالم الإسلامي».

ويتّضح حجم المخاطر أكثر عند آنا ميليغان التي تقول:

«لقد استطعنا أن نجمع في صفوف كلية البنات في القاهرة من آباؤهن باشوات وبكوات، ولا يوجد مكان آخر يجتمع فيه مثل هذا العدد من البنات المسلمات تحت النفوذ المسيحي، وبالتالي ليس هناك من طريق أقرب إلى تقويض حصن الإسلام من هذه المدرسة...»[1]. وعن عمل الأقليات في نشاطها المعادي للإسلام وممارستها لألوان مختلفة من الأساليب القولية والعملية في خصومتها القبيحة للإسلام، يطالعنا المبشر جون موط الذي يكشف عن تصوّره للعمل الذي يجب أن يمارس ضدّ الإسلام، يقول: «يجب أن يؤكّد في جميع ميادين التبشير جانب العمل بين الصغار، وبينما يبدو هذا العمل وكأنه غيرية، ترانا مقتنعين لأسباب مختلفة بأن نجعله عمدة عملنا في البلاد الإسلامية. إنّ الأثر المفسد في الإسلام يبدأ باكرًا جدًا، من أجل ذلك، يجب أن يحمل الأطفال الصغار إلى المسيح قبل بلوغهم سن الرشد، وقبل أن تأخذ طبائعهم أشكالها الإسلامية. إنّ اختبار الإرساليات في الجزائر فيما يتعلّق بهذا الأمر، وكما ظهر من بحوث مؤتمر شمالي أفريقيا، اختبار جديد مقنع... وهكذا نجد أنّ وجود التعليم في يد المسيحيين ما يزال وسيلة من أقوى الوسائل إلى تنصير المسلمين»[2].

ويقول المستر بزور الذي جاء عام 1948م ليتسلّم زمام الرئاسة في جامعة بيروت الأمريكية[3]:

لقد أدّى البرهان إلى أن التعليم أثمن وسيلة استغلّها المبشّرون الأمريكيون في

---

(1) التبشير والاستعمار في البلاد العربية، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص87، 88.

(2) المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام، محمد محمود الصواف، ص215؛ المرجع نفسه، عمر الفروخ ومصطفى الخالدي، ص68.

(3) عن المرجع نفسه، عمر فروخ ومصطفى الخالدي، ص46، والمرجع نفسه، محمد محمود الصواف، ص214.

سعيهم لتنصير سوريا ولبنان... ومن أجل ذلك تقرر أن يختار رئيس الكلية البروتستانتية الإنجيلية، وهي الجامعة الأمريكية اليوم، من مبشّري الإرساليات السورية. وأمّا ما فرضته أجهزة الاستعمار الغربي وغيره على الشعوب الإسلامية عن طريق مدارسها العلمانية والمدارس الوطنية التي ألزمتها بالمناهج العلمانية، فهو من القضايا الظاهرة لكلّ دارس لتاريخ الاستعمار؛ ففي أيّ قطر إسلامي دخلته سلطات استعمارية صليبية غربية أو شرقية، أو استولت عليه الشيوعية، مارست ضدّ الإسلام كل أساليب العداء والخصومة على أمل أن تنسلخ الأجيال المسلمة عن ولائها للإسلام وولائها لأمتها الإسلامية، وتقتبس المفاهيم والعادات الغربية وكل أنواع السلوك التي يأتي بها المستعمرون، وتتقبّل لمجتمعاتها الأنظمة التي تزيّنها لها الدوائر الاستعمارية أو تفرضها عليها، إلى غير ذلك من أهداف فرعية. وعملت على ترويج وإثارة الأفكار التي تعمل على عزل أبناء الوطن عن الانتماء للإسلام، ففي الجزائر مثلًا، وعبر الأقليات التي تقيم في الوطن الجزائري أو تلك الأجنبية التي وفدت إليه، حاول الاستعمار الفرنسي القضاء على التعليم الإسلامي وفرض التعليم الفرنسي الاستعماري، ولجعل الجزائر جزءًا من فرنسا وإبعاد المجتمع الجزائري عن كل ما هو إسلامي وعربي[1].

ومن هذا يظهر هدف التعليم الذي فرضته فرنسا على الجزائر.

وكذلك كان الأمر نفسه في المملكة المغربية حين اتخذ الاستعمار الفرنسي الترتيبات اللازمة لجعل التعليم في المملكة المغربية العربية الإسلامية تعليمًا علمانيًا، يهدف إلى تربية الولاء الكامل لفرنسا في أبناء الشعب المغربي العربي المسلم، ويتحلّل من ولائه لدينه وقومه. وبمقتضى المعاهدة التي أرغم المغرب على القبول بها في 30 آذار «مارس» من عام 1912م، فإنّ الدولة الفرنسية تلتزم بإدخال إصلاحات على النظام الإداري للمملكة المغربية وعلى مؤسّساتها الحكومية[2].

وبمقتضى السيطرة الفرنسية على التعليم في المملكة المغربية، تأسّست مدارس أبناء الأعيان في الحضر، ومدارس فلاحية في البوادي، يتعلّم فيها الأطفال الفرنسية بالدرجة الأولى، أمّا الدروس المخصّصة للّغة العربية والقرآن الكريم فهي لا تتعدّى نسبة

---

(1) انظر «ازدواجية النظام التعليمي في الجزائر»، عباس مدني، بحث مقدم للمؤتمر العالمي للتعليم الإسلامي الذي انعقد في مكة المكرمة عام 1397هـ.

(2) انظر البحث الذي قدّمه عبد الكريم بن جلون للمؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة، 1977م، ص12.

السدس، إضعافًا لها في هذه المدارس، وقد كان فيما مضى معلّمون فرنسيون وأقلية ضئيلة من المغاربة[1].

حزب البعث العربي الاشتراكي

ما دمنا نتتبّع بالدليل والبرهان عمالة الحزب الشيوعي وخطورته على الإسلام والمسلمين في كلّ من العراق وسوريا ولبنان، فلا بأس أن ندرس بإيجاز شيئًا عن حزب البعث الاشتراكي باعتباره من الروافد الفكرية التي ساهمت بدءًا من سوريا والعراق بتوسيع قاعدة الخصومة للإسلام قولًا وعملًا.

وبادئ ذي بدء يتعيّن علينا أن نعرّف بهذا الحزب نظرًا لخطورة دوره في العمل الوطني المزدوج حين يمارس ممارسات قومية ووطنية وأخرى عقائدية وفكرية عميلة وغربية بل وملحدة.

البعث العربي حسب قول ميشيل عفلق: حركة قومية شعبية انقلابية تناضل في سبيل الوحدة العربية والحرية والاشتراكية[2].

هذا وقد جاء في المادة الرابعة من مبادئ الحزب أنه، أي حزب البعث العربي الاشتراكي، حزب يؤمن بأنّ الاشتراكية ضرورة منبعثة من صميم القومية، لأنّها النظام الأمثل الذي يسمح للشعب العربي بتحقيق إمكانياته وتفتّح عبقريته على أكمل وجه، يضمن للأمّة نموًّا مضطردًا في إنتاجها المعنوي والمادي وتآخيًا وثيقًا بين أفرادها[3].

أمّا الاشتراكية التي يؤمن بها الحزب، فهي على ضوء ما يزعم قادة الحزب، تهدف إلى إقامة نظام اجتماعي جديد يخلق ظروفًا اقتصادية واجتماعية وفكرية وعقدية وسياسية جديدة، تعتق الإنسان من جميع أنواع الاستغلال والتسلُّط والجمود، وتتيح له الفرص لكي يصير إنسانًا حرًّا[4]. وفي ضوء هذه الازدواجية السياسية التي لا يرى فلاسفة الحزب منها حرجًا، نرى المفكّر الغربي مالكولم كار في كتابه «الحرب العربية الباردة» يقول: «هكذا ظلّ حزب البعث يحمل طابع ازدواج الشخصية نتيجة لظروف نشأته فانقسم إلى فرعين:

---

(1) انظر البحث الذي قدّمه عبد الكريم بن جلون للمؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة، ص13.

(2) **نضال البعث**، 1/ 34، من منشور انتخابي أعلنه ميشيل عفلق في المعركة الانتخابية في ربيع عام 1943م.

(3) **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، ساطع الحصري، 3/ 154، 155.

(4) **الثقافة القومية الاشتراكية**، ساطع الحصري، ص187.

الأوّل: الجناح العفلقي بأسلوبه الخيالي

الثاني: الجناح الحوراني بأسلوبه الانتهازي واللاأخلاقي

وهذا التمزق يهدف إلى:

1 ـ تحقيق مصلحة أفراد وتجمُّعات شللية

2 ـ ستر هذه التمزقات بشعارات التقدمية والثورية مع تخوين الآخرين وإفراغ كلّ مضمون ثوري وأخلاقي من فكرهم وسلوكهم، وذلك تحت شعار: «من يزايد أكثر يكسب أكثر»[1].

وإذا ما نظرنا إلى المصادر الفكرية لنشأة الحزب، فهي لا تعدو مجموعة الأحاديث التي أدلى بها عفلق في مناسبات خطابية مختلفة تعتمد على الإثارة العاطفية والحبكة اللفظية، ومجموعة مقالات عفلق والبيطار في افتتاحية صحيفة البعث على مدى سنوات. وبعض المترجمات عن مفكّري اليسار في فرنسا، وشذرات مترجمة عن مفكّري حزب العمال البريطاني[2]. وأمّا الأسلوب الفكري الذي يعتمد عليه الحزب فهو اصطناع التعميم، والإطناب في التعريفات الإنشائية الفضفاضة من دون مضمون يحدّد موقفًا، فضلًا عن أن يلتزم بمواقف من الدين، ومثال ذلك تعريف الحزب لمفهوم «الأمة العربية» فهو تعريف عجيب غريب يجيء على الوجه الآتي:

الأمة العربية: هي كلية مطلقة لامتناهية خالدة، أفعالها ليست أفعالًا تاريخية عادية، لكن من خصائص هذه الأمة في فلسفة الحزب أنها فوق الزمان والمكان، وهي التي توجّه التاريخ. وإذا نظرنا إلى بعض مبادئ دستور حزب البعث، فإنّا نطالع ذلك الإنشاء الذي يقوله فيلسوف الحزب: نريد أن يعرف الذين[3] يدركون أي هواء صاف نستنشق، وفي أيّ جو نقيّ نزيه نحيا دون أن نحتاج للبراهين بالعلم والإثبات والأرقام أو أي تجربة من الموروثات. وإذا ما أردنا أن نعرف شيئًا عن توجُّهات الحزب في مجال الفكر والعقيدة فنحن نقدّم ذلك الموقف الغريب وهو يدلّ على الكثير[4].

أجرت مجلة الشرق مقابلة مع طه الحزراوي، عضو مجلس قيادة الثورة العراقية،

---

(1) عن مجتمع الكراهية، سعد جمعة، ص50، 51.

(2) المرجع نفسه، ص53.

(3) من كتاب في سبيل البعث، لميشيل عفلق؛ المرجع نفسه، سعد جمعة، ص54.

(4) العروبة بين دعاتها ومعارضيها، ساطع الحصري، ص157.

عندما كان رئيسًا للوفد العراقي إلى مؤتمر ـ ما سمّي يومها ـ دول الرفض، الذي عقد في طرابلس عام 1978م:

سئل الوزير: ما هو موقف حزب البعث من المنطلق ذي الروح الإسلامية الذي تعرضه بعض الدول العربية المحافظة في نظرتها للمشكلات العربية؟ أما زال الحزب محافظًا على نظرته العلمانية تجاهها؟

فما كان من الوزير إلّا أن قال: نحن نختلف مع الذين يظنّون أنّ في الإسلام خلاصًا من المأزق الذي تقع فيه الأمة العربية اليوم. أمّا أولئك الذين يعملون على تنشيط الحركات الإسلامية والشريعة القرآنية فهم يحملون نظرة لا تتوافق معنا ونحن لا نعتقد بهذه الأشياء[1].

وقال الوزير: ونحن بالتأكيد حزب علماني، وإن كان هذا لا يعني بالضرورة إنّنا ضدّ الدين، فنحن نحترم الأديان (وبالقطع يريد بذلك: الإسلام والمسيحية دين ميشيل عفلق واليهودية، فالأديان في نظر البعث متساوية). ثم أردف الوزير البعثي يقول: إنّ الرجعيين يستغلّون الدين لأغراضهم، ويتابع أقواله: يعتقد كلّ بعثي أنّ من أصغر التضحيات أن يموت الإنسان من أجل شعبه ووطنه، وأمّا الدين فهو قضية خاصة بكلّ إنسان ولا يجوز أن تستعملها شريعة للحكم لأن الدين أيًا كان ليس وسيلة للحكم[2].

أ ـ أسلوب حزب البعث

هذا وللحزب مبادئ خلابة جذابة يمكن أن ينخدع بها بعض الناس، غير أنّها وعلى ما فيها من زيف الشعارات وبريق الدعوات وكثرة المزاعم، تستبعد الإسلام باعتباره منهج حياة للمسلمين، فالمبدأ الأوّل للحزب يتحدّث عن وحدة الأمّة العربية وحريتها، باعتبار أنّ الأمّة العربية في زعم الحزب أمّة واحدة لها حقّها الطبيعي في أن تحيا في دولة واحدة، وأن تكون حرّة في توجيه مقدراتها. وفي ضوء هذا الزعم فإنّ حزب البعث العربي الاشتراكي يعتبر أنّ[3]:

1 ـ الوطن العربي وحدة سياسية اقتصادية لا تتجزّأ، ولا يمكن لأيّ قطر من الأقطار العربية أن يستكمل شروط حياته منعزلًا عن الآخر.

---

(1) عن مجلة الغرباء، مجلة إسلامية جامعة، تصدر عن جمعية الطلبة المسلمين في بريطانيا (1398هـ/ يونيو 1978م)، ص26، 27.

(2) نضال البعث، بشير الداعوق، ص123.

(3) المرجع نفسه، ص124.

2 ـ الأمّة العربية وحدة ثقافية، جميع الفوارق القائمة بين أبنائها عرضية زائلة تزول جميعها بيقظة الوجدان العربي.

3 ـ الوطن العربي للعرب، ولهم وحدهم حقّ التصرّف بشؤونه وثرواته وتوجيه مقدراته[1].

وأمّا المبدأ الثاني في برنامج حزب البعث، فهو كما سبقت الإشارة، شخصية الأمّة العربية عنده وليس غيرها، تختصّ بمزايا متجلّية في نهضاتها المتعاقبة، وتتّسم بخصب الحيوية والإبداع وقابلية التجدّد والانبعاث، ويتناسب انبعاثها دومًا مع حرية الفرد، ومدى الانسجام بين تطوُّره وبين المصلحة القومية، ولهذا فإنّ حزب البعث العربي الاشتراكي يعتبر:

1 ـ حرية الكلام والاجتماع والاعتقاد والفن مقدّسة لا يمكن لأيّ سلطة أن تنتقصها.

2 ـ قيمة المواطنين تقدّر بعد منحهم فرصًا متكافئة بحسب العمل الذي يقومون به في سبيل تقدّم الأمّة العربية وازدهارها من دون النظر إلى أيّ اعتبار آخر[2].

وأمّا المبدأ الثالث في عقيدة حزب البعث، فهو ما يسمّيه رسالة الأمة العربية، فالأمّة العربية ذات رسالة خالدة تظهر بأشكال متجدّدة متكاملة في مراحل التاريخ، ترمي إلى تجديد القيم الإنسانية، وحفز التقدّم البشري، وتنمية الانسجام والتعاون بين الأمم.

ولهذا كان حزب البعث العربي الاشتراكي يعتبر:

1 ـ الاستعمار وكلّ ما يمتّ إليه عمل إجرامي يكافحه العرب بجميع الوسائل الممكنة، وهم يسعون ضمن إمكانياتهم المادية والمعنوية إلى مساعدة جميع الشعوب المناضلة في سبيل حريتها[3].

2 ـ الإنسانية مجموع متضامن في مصلحته، مشترك في قيمه وحضارته، فالعرب يغذُّون من الحضارة الإنسانية ويغذّونها، ويمدّون يد الإخاء إلى الأمم الأخرى، ويتعاونون معها على إيجاد نظم عادلة تضمن لجميع الشعوب الرفاهية والسلام والسموّ في الخلق والروح.

ومن خلال مطالعة دستور الحزب ومواده التفصيلية، يستطيع الباحث أن يكشف

---

(1) حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي، محمد الغزالي، ص183.

(2) هذا العالم العربي، نبيه أمين فارس ومحمد توفيق حسين، ص81.

(3) حزب البعث الاشتراكي ـ مرحلة الأربعينات التأسيسية، شبلي العيسمي، ص93.

يف هذه الشعارات التي انطلقت من قلب الوطن العربي مهملة تمامًا وعن عمد العقيدة لإسلامية التي تنتسب إليها هذه الأمّة وتؤمن بها، فأهمّ مواد دستور الحزب جاءت على لنحو التالي[1]:

المادة (1): حزب البعث العربي الاشتراكي حزب عربي شامل تؤسّس له فروع في سائر الأقطار العربية، وهو لا يعالج السياسة القطرية إلّا من وجهة نظر المصلحة العربية العليا فقط.

المادة (2): حزب البعث العربي الاشتراكي قومي، يؤمن بأنّ القومية حقيقة حيّة خالدة، وبأنّ الشعور القومي الواعي الذي يربط الفرد بأمّته ربطًا وثيقًا هو شعور مقدّس حافل بالقوى الخالقة، وحافز على التضحية، وباعث على الشعور بالمسؤولية، وعامل على توجيه إنسانية الفرد توجيهًا عمليًا مجديًا. والفكرة القومية التي يدعو إليها الحزب مي إرادة الشعب العربي أن يتحرّر ويتوحّد، وأن تعطى له فرصة تحقيق الشخصية العربية ني التاريخ، وأن يتعاون مع سائر الأمم على ما يضمن للإنسانية سيرها القويم إلى الخير والرفاهية[2].

المادة (4): حزب (البعث العربي الاشتراكي) اشتراكي يؤمن بأن الاشتراكية ضرورة منبعثة من صميم القومية العربية، لأنّها النظام الأمثل الذي يسمح للشعب العربي تحقيق إمكانياته وتفتح عبقريته على أكمل وجه. فيضمن للأمة نموًّا مضطردًا في إنتاجها لمعنوي والمادي، وتآخيًا وثيقًا بين أفرادها[3].

المادة (5): حزب (البعث العربي الاشتراكي) شعبي يؤمن بأنّ السيادة هي ملك الشعب، وأنّه وحده مصدر كلّ سلطة وقيادة، وأنّ قيمة الدولة ناجمة عن انبثاقها عن إرادة الجماهير، كما أنّ قدسيّتها متوقّفة على مدى حرّيتهم في اختيارها. لذلك يعتمد الحزب في أداء رسالته على الشعب، ويسعى للاتصال به اتصالًا وثيقًا، ويعمل على رفع مستواه العقلي والأخلاقي والاقتصادي والصحّي، لكي يستطيع الشعور بشخصيّته وممارسة حقوقه في الحياة الفردية والقومية.

---

(1) نقلنا هذه المواد من كتاب نضال البعث، ميشيل عفلق، 1/ 172 وما بعدها.

(2) لمزيد من التفصيل حول هذه المواد راجع القومية العربية وتاريخها وقوامها ومراميها، مصطفى الشهابي، ص38، 40.

(3) انظر فى دستور العرب القومى، عبد الله العلايلى، ص87.

المادة (6): حزب (البعث الاشتراكي) انقلابي يؤمن بأنّ أهدافه الرئيسية في بعث القومية العربية وبناء الاشتراكية لا يمكن أن تتمّ إلّا عن طريق الانقلاب والنضال، وأنّ الاعتماد على التطوّر البطيء والاكتفاء بالإصلاح يهدّدان هذه الأهداف بالفشل والضياع، لذلك يقرّر:

أ ـ النضال ضدّ الاستعمار الأجنبي لتحرير الوطن العربي تحريرًا مطلقًا كاملًا.

ب ـ النضال لجمع شمل العرب كلّهم في دولة مستقلّة واحدة.

ج ـ الانقلاب على الواقع الفاسد يشمل جميع نواحي الحياة الفكرية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

المادة (11): يجلى عن الوطن العربي كلّ من دعا أو انضمّ إلى تكتُّل عنصري ضدّ العرب وكلّ من هاجر إلى الوطن العربي لغاية استعمارية.

المادة (15): الرابطة القومية هي الرابطة الوحيدة القائمة في الدولة العربية التي تكفل الانسجام بين المواطنين وانصهارهم في بوتقة واحدة، وتكافح سائر العصبيات المذهبية والطائفية والقبلية والعرقية والإقليمية.

المادة (17): يعمل الحزب على تعميم الروح الشعبية (حكم الشعب) وجعلها حقيقة حيّة في الحياة الفردية، ويسعى إلى وضع دستور للدولة يكفل للمواطنين العرب المساواة المطلقة أمام القانون، والتعبير بكامل الحرية عن إرادتهم واختيار ممثّليهم اختيارًا صادقًا، ويهيّئ لهم بذلك حياة حرّة ضمن نطاق القوانين.

المادة (18): يوضع بملء الحريّة تشريع موحّد للدولة العربية، ينسجم مع روح العصر الحاضر على ضوء تجارب الأمّة العربية في ماضيها.

ب ـ سياسة الحزب الخارجية

المادة (22): تستوحى السياسة الخارجية للدولة العربية من المصلحة القومية العربية ومن رسالة العرب الخالدة التي ترمي إلى المساهمة مع الأمم الأخرى في إيجاد عالم منسجم حرّ يسير في سبيل التقدّم الدائم.

المادة (23): يناضل العرب بكلّ قواهم لتقويض دعائم الاستعمار والاحتلال من كلّ نفوذ سياسي أو اقتصادي أجنبي في بلادهم.

المادة (24): لمّا كان الشعب العربي وحده مصدر كلّ سلطة، لذلك تلغى كلّ ما عقدته الحكومات من معاهدات واتفاقات وصكوك تخلّ بسيادة العرب التامة.

جـ ـ ثقافة المجتمع

المادة (41): البند الأوّل: يعمل الحزب في سبيل إيجاد ثقافة عامة للوطن العربي قومية عربية حرّة تقدُّمية شاملة عميقة وإنسانية في مراميها، وتعميمها في جميع أوساط الشعب.

البند الثاني: الدولة مسؤولة عن صيانة حريّة القول والنشر والاجتماع والاحتجاج والصحافة في حدود المصلحة العربية العليا، وتقديم كلّ الوسائل والإمكانيات التي تحقّق هذه الحريّة.

البند الرابع: فسح المجال في حدود الفكرة القومية العربية لتأسيس النوادي والجمعيات والأحزاب ومنظّمات الشباب ومؤسّسات السياحة، والاستفادة من السينما والإذاعة والتلفزة وكلّ وسائل المدنية الحديثة في تعميم الثقافة القومية وترقية الشعب.

د ـ إلغاء التفاوت الطبقي والتمايز الاجتماعي

المادة (42): التفاوت الطبقي نتيجة لوضع اجتماعي فاسد، لذلك فالحزب يناضل في صفّ الطبقات الكادحة المضطهدة من المجتمع حتّى يزال هذا التفاوت والتمايز، ويستعيد المواطنون جميعًا قيمتهم الإنسانية كاملة، وتتاح لهم الحياة في ظلّ نظام اجتماعي لا ميزة فيه لمواطن على آخر سوى كفاءة الفكر ومهارة اليد.

المادة (43): البداوة: البداوة حالة اجتماعية بدائية تضعف الإنتاج القومي وتجعل من فريق كبير من الأمّة عضوًا أشلّ وعاملًا على عرقلة نموّها وتقدُّمها. والحزب يناضل في سبيل تحرير البدو ومنحهم الأراضي وإلغاء النظم العشائرية وتطبيق قوانين الدولة عليهم.

هـ ـ سياسة الحزب في التربية والتعليم

ترمي سياسة الحزب التربوية إلى خلق جيل عربي جديد مؤمن بوحدة أمّته وخلود رسالتها، آخذ بالتفكير العلمي، وطليق من قيود الخرافات والتقاليد الرجعيّة[1]، مشبع بروح التفاؤل والنضال والتضامن مع مواطنيه في سبيل تحقيق الانقلاب العربي الشامل وتقدُّم الإنسانية. ولذا فإنّ الحزب يقرّر:

---

(1) المراد بالتقاليد الرجعية، مجموع العقائد والنسك والسلوك التي يلتزم بها المسلم وفق هدى الكتاب والسنّة (انظر القاموس الاشتراكي، ص183).

المادة (44): طبع كلّ مظاهر الحياة الفكرية والاقتصادية والسياسية والعمرانية والفنية بطابع قومي عربي يعيد للأمّة صلتها بتاريخها المجيد ويحفزها إلى أن تتطلّع إلى مستقبل أمجد وأمثل.

المادة (48): حصر مهنة التعليم وكلّ ما له مساس بالتربية بالمواطنين العرب، ويستثنى من ذلك التعليم العالي[1].

و ـ مبادئ حزب البعث الاشتراكي

ممّا لا شكّ فيه أنّ قارئ مبادئ حزب البعث العربي الاشتراكي، سوف يجد في وضوح تام لا لبس فيه أنّ الحزب لا يشير إلى الدين لا من قريب أو بعيد، حتّى ولو كان الدين المسيحي، لأنّ الحزب بحكم كراهيته للإسلام، كان يمكنه أن يذكر في مادة من موادّه كلمة عامة مطلقة لا تحدّد دينًا بعينه، لكنّها يمكن أن تشير إلى مبدإ الإيمان بالله. هذا المبدأ الذي يسيطر على قلوب كافة أبناء الأمة العربية وعقولهم، لكن الحزب لم يقم بشيء من هذا تأكيدًا لموقفه الإلحادي الثابت وتعميقًا لخصومته القولية والفعلية والعقدية للإسلام.

وهذا هو الانفصام البيّن في مبادئ الحزب الذي ينادي بقيادة الأمّة العربية وفق مبادئ إلحادية، بينما يغفل ما في ضمير معظم شعوبها من علاقة بالله تقوم على عقيدة الإسلام.

ومن أساليب خداع حزب البعث، الزعم الذي جاء بين موادّ الدستور البعثي بأنّ الحزب يحمل رسالة خالدة، وهي عبارة مرنة خادعة قد تذهب بعقول بعض السذج من أبناء المسلمين، فيتوهّم أنّ الحزب يحمل عاطفة نحو الإسلام، لكنّ الخداع يكون أوضح ما يكون حين يكون مضمون هذه المبادئ ما جاء تفسيرًا لها في موادّ الدستور الحزبي وبين مبادئه من الزعم بمكافحة الاستعمار وتغذية الحضارة الإنسانية والتغذّي منها، وتأمين الانسجام والتعاون بين الأمم.

---

(1) منذ نهاية الحرب العالمية الأولى ولليوم، صدرت كتب كثيرة تدور حول مواد ومبادئ ذكرها حزب البعث القومي، بعضها يعبّر عن فلسفة الحزب بالشرح وبعضها الآخر يعالج المبادئ نفسها بتصوّر مخالف لحزب البعث وإن كان لا يصطدم به. ومن هذه المصادر: **معالم الوعي القومي**، قسطنطين زريق، خاصة ما بين صفحات 101 ـ 105؛ **دراسات في الاشتراكية**، ميشيل عفلق ومنيف الرزاز وجمال الأتاسي وغيرهم؛ **الاشتراكية والديمقراطية التعاونية**، محمد كامل البدا؛ **هذه قوميّتنا**، عبد الرحمٰن البزاز؛ **محاضرات في نشوء القومية**، ساطع الحصري؛ **آراء وأحاديث في القومية العربية**، ساطع الحصري.

إنّ الإسلام غائب تمامًا عن عقول قادة البعث وقلوبهم، بل إنّ الأهداف الكبرى للحزب كما تقول بعض موادّه التي أتينا عليها هي التخلّي وإهمال كلّ ما يتّصل بالإسلام بل وخصومته.

إنّ رجلًا مثل ساطع الحصري الذي لا يمكن أن ينظر إليه الإسلاميون إلّا على أنّه من روّاد المدرسة القومية العلمانية، لم يستطع أن يهمل ذكر دور الإسلام التاريخي في صنع كيان هذه الأمّة[1]، أمّا ميشيل عفلق المؤسّس الفلسفي لموادّ الحزب ومبادئه، فإنّه في الوقت الذي يهمل فيه الإسلام تمامًا من كلّ مبادئ حزبه، يقرّر أنه: «يعمل في سبيل إيجاد ثقافة للوطن العربي قومية عربية تقدّمية شاملة عميقة وإنسانية في مراميها»[2]. وهذا الثقافة العفلقيّة تتمثّل في شعارات الوحدة والحرية والاشتراكية[3].

وهذه الاشتراكية التي يتبنّاها الحزب مقطوعة الصلة من أي معتقد يرتكز إلى هدى الإسلام، إلّا الاعتقاد اللغوي الذي تقوم عليه الاشتراكية (الأم) التي أرسى قواعدها كارل ماركس ولينين من بعده، ثم شاء الله أن تسقط بعد نصف قرن فقط بعد أن ثبت فسادها وتهاوت مقولاتها وسقطت أوتادها[4].

فادّعاء الحزبيين أنّ قوميّتهم لا تتعارض مع الدين هو ادّعاء كاذب وفي غير محلّه، إذ إنهم قد جعلوا القومية عقيدة ونظام حياة بديلًا لكلّ ما تقول به الدعوة الإسلامية وضوابط الشرع الإسلامي، إذ جعلوا الفكر القومي الإلحادي أداة توجيه وإلزام لكلّ الجوانب التشريعية في الاقتصاد والحكم والسياسة والقضاء، وتركوا الدين يمثّل جانب العلاقة الشخصية بين الإنسان وربّه من دون أن يتدخّلوا فيه. وهذا هو المفهوم الغربي للدين من خلال مسيحية الكنيسة[5].

وأما في جانب الاعتقاد فيؤكّد الدستور أنّه يضمن للمواطن حريّة الاعتقاد والعبادة، بمعنى أنّهم لا يمنعون امرءًا من الصلاة في الكنيسة أو المسجد أو الكنيس[6].

---

(1) في كتاب حول القومية العربية، ساطع الحصري، ص113، وكذلك في كتابه آراء وأحاديث في القومية العربية، ص128، وكذلك في كتابه العروبة بين دعاتها ومعارضيها، ص83.

(2) مجتمع الكراهية، سعد جمعة، ص38.

(3) تجربتي مع الثورة، محمد عمران، ص86.

(4) الزلزال السوفيتي، محمد حسين هيكل، ص1660.

(5) مجلة الدعوة المصرية، الأعداد 70 ـ 73.

(6) الحركات القومية في ميزان الإسلام، منير محمد نجيب، ص45.

إنّ هذا الجانب يكاد يكون من الناحية النظرية مضمونًا في معظم النظم الوضعية، فلا يوجد نظام في الدنيا يتدخّل بمنع الأفراد من أن يصلّوا إذا رغبوا، طالما أنّهم لن يفعلوا أكثر من الصلاة[1].

وهم حين يؤكّدون على أنّ الرابطة الوحيدة التي يعترفون بها هي الرابطة القومية، يعلنون في الوقت نفسه أنّ المجتمع القائم على أساس الرابطة الدينية أو الإسلامية تجمّع محظور، مثل التجمّع القائم على أساس الرابطة العنصرية، لأنّ هذا بزعمهم يعني إيجاد ازدواجية للارتباط بين أفراد الشعب في الوقت الذي لا يقبلون فيه إلّا رابطة وحيدة هي الرابطة القومية، بينما الإسلام يعتبر الرابطة التي تتفوّق على جميع الروابط هي رابطة عقيدة الإسلام[2]. وعن هذه الرابطة يقول النبي ﷺ: **«كلكم لآدم، وآدم من تراب، لا فضل لعربي على أعجمي، ولا أبيض على أسود إلّا بالتقوى أو بعمل صالح»**[3].

وحتّى في السياسة الخارجية يرفضون الاعتراف بأيّة صلة مع دول العالم الإسلامي من حيث عقيدته، وهذا يعني أنّهم في علاقتهم بالجانب الإسلامي، حتى من الناحية السياسية كعرب، يتجاهلون أيّ وجود له، لا على الصعيد الداخلي، ولا على الصعيد الخارجي.

كيف تشكّل إطار الإلحاد القديم المتجدّد

مع نهاية العصر الأموي، وبداية العصر العباسي، ابتدأت مجتمعات المسلمين تتعرّض لموجات من الاحتكاك الأجنبي المخاصم للإسلام والمعادي لأهله، وكانت ذروة ذلك الاحتكاك الحروب الصليبية التي تناولنا بنوع من التفصيل تداعيها على العالم الإسلامي، حين تمّ التخطيط لحرب بديلة ممثّلة في الاستشراق والتنصير، وأخيرًا الصهيونية، ومنذ ذلك التاريخ والإسلام مستهدف من قِبَل خصومه خارج أرضه وبين أهله، لكنّ مكمن الخطورة أنّ خصوم الدعوة في الداخل هم في الغالب والأعمّ من المسلمين أو من مواطنين غير مسلمين يعيشون بين المسلمين، ومع الزمن، ومنذ بداية تسريب الخصوم من الخارج لأساليبهم وخططهم، تشكّل الإطار العام لخصوم الدعوة في الداخل عبر اتجاهين فكريين:

---

(1) قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي، صابر طعيمة، 2/ 380.

(2) رواه البخاري وقال: حديث حسن.

(3) نضال البعث، ميشيل عفلق، 4/ 187، من التوصيات العامة لمقررات المؤتمر الرابع، نضال البعث، 1/ 172، 173؛ محنة القومية العربية، أركان عادي، ص73.

الاتجاه الأوّل: يدعو إلى التغريب والأخذ بكلّ أسباب الحضارة خيرها وشرّها، سواء ما يتعلّق بالعلم والصناعة أم ما يتعلّق بالثقافة وأسلوب الحياة الروحية والعقلية واللغوية.

الاتجاه الثاني: يحاول أن يوفّق بين الحضارتين ويدعو إلى تقريب مبادئ الإسلام في الحضارة العربية مع الميل إلى تبنّي الثقافة الغربية، فهو يعمل على تطوير الإسلام والبحث عن أدلّة ذلك من أقوال مفكّري الإسلام ما أمكن[1].

أمّا الاتجاه الأوّل: فهو موقف المستسلم للحضارة الغربية المقلّد لها المؤمن بكلّ قِيَمها ومبادئها الداعي لها بحذافيرها من حيث العقيدة والمناهج الفكرية والنظم الاقتصادية والسياسية.

ومن الأمثلة على ذلك تركيا، فقد كانت تركيا من بين دول الإسلام أوّل دولة تتخلّى سلطاتها في فترة ما عن ماضيها الإسلامي بكلّ ما فيه من ثقافة وفكر وتقاليد وأنماط حياة، وذلك بسبب تلقّي الجيل الجديد بعد الحرب العالمية الأولى ثقافته في عواصم أوروبا. فنشأوا على الاستهانة بالدين وتقديس الحضارة الغربية، وقاموا بفصل الدين عن الحياة القديمة والدعوة إلى مذاهب فكرية جديدة، وما إلى ذلك، ويكفينا أن نذكر نصًّا لرائد هذا الاتجاه في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر» الدكتور طه حسين حين يقول: «يتعيّن علينا أن نسير مسيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادًا ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرّها حلوها ومرّها، وما يحبّ منها وما يكره، وما يحسن منها وما يعاب». ويقول: «فأمّا الآن وقد عرفنا تاريخنا وأحسسنا أنفسنا واستشعرنا القوّة والكرامة واستيقنّا أن ليس بيننا وبين الأوروبيين فرق في الجوهر ولا في الطبع ولا في المزاج فإني لا أخاف على المصريين أن يفنوا في الأوروبيين».

أمّا الاتجاه الثاني: وهو اتجاه تطوير الإسلام والتوفيق بينه وبين الثقافة الغربية، يرى أنّ صالح الثقافة والمجتمعات الإسلامية في هذا التطوير، كما يوافق الإسلام الأمر الواقع في الحياة العصرية. وقد بدأ هذا الاتجاه بالشعور بالحاجة إلى مواجهة القضايا الجديدة باستنباط أحكام شرعية توافقها، ثم انتهى إلى دعوة هامة إلى مهاجمة التقليد

---

(1) يمثّل هذا الاتّجاه علي حسن عبد القادر في كتابه تاريخ التشريع الإسلامي، أستاذ تاريخ، وخالد محمد خالد في شطر من حياته الفكرية وخاصة في كتابه من هنا نبدأ، وقد ردّ عليه الشيخ محمد الغزالي في كتابه من هنا نعلم.

والمطالبة بالنظر في التشريع الإسلامي كلّه من دون قيد، وهكذا انفتح الباب على مصراعيه للقادرين وغير القادرين ولأصحاب الورع ولأصحاب الأهواء، وظهرت الآراء التي تجعل الإسلام داخلًا في هذا المذهب أو ذاك من المذاهب السياسية والاجتماعية التي ابتدعتها الحضارة الغربية الحديثة، وبذلك تحولت دعوة التطوير والاجتهاد في آخر الأمر إلى تطوير الشريعة الإسلامية والتخلّي عن كثير من الأسس بحيث تطابق الحضارة الغربية أو تقترب منها، ومن أمثلة ذلك إعادة النظر في وضع المرأة في المجتمع من حيث الحجاب والحدّ من تعدد الزوجات والحدّ من حرية الطلاق، والمناداة بالوطنية والقومية، والعناية بالتاريخ السابق على الإسلام، والأخذ بالنظام السياسي الغربي على أن الإسلام دين لا حكم. وأبرز زعماء هذا الاتجاه: جمال الدين الأفغاني، الشيخ محمد عبده، قاسم أمين، علي عبد الرازق، وغيرهم كثير.

وخطر هذا الاتجاه على الإسلام والمجتمع والثقافة الإسلامية في رأي الدكتور محمد محمد حسين يأتي من وجهين:

1 ـ الوجه الأوّل: إفساد الإسلام وذلك بتشويش قِيَمه ومفاهيمه الأصلية بإدخال الزيف على الصحيح وإثبات الغريب الدخيل وتأكيده، فبعد أن كان الناس يشاركون في تصاريف الحياة وهم يعرفون أنّ هذا الذي غلبوا على أمرهم فيه، يصبح الناس وهم يعتقدون أنّ ما يفعلونه هو الإسلام، فإذا جاء بعد ذلك من يريد أن يردّهم إلى الإسلام الصحيح أنكروا عليه ما يقول واتّهموه بالجمود والتمسك بظاهر النصوص من دون روحها.

2 ـ الوجه الآخر: إنّ هذا التطوير سينتهي بالمسلمين إلى الفرقة التي لا اجتماع بعدها، لأنّ كل جماعة منهم سوف تذهب في التطوير مذهبًا يخالف غيرها من الجماعات، ومع توالي الأيام نجد ثقافة إسلامية تركية وهندية وإيرانية وعربية، وهكذا حتّى تصبح الأمّة الإسلامية أشلاء ممزّقة.



9

الأحزاب السياسية

الممارسات والأساليب التي عبّرت بها الأحزاب السياسية والدينية بين ظهراني مجتمعات المسلمين كشفت عن خصومة عميقة بين دعاتها وبين الإسلام. ومن أشدّ الأساليب خصومة للإسلامة داخل دوائر العمل الحزبي في العالم الإسلامي، الأحزاب ذات النزعة اليسارية الملحدة التي تعلم وتغذي فكر قادتها في مدارس الإلحاد الماركسي، وشرب ونهل منابع الزيف العلماني؛ فما أهمّ ملامح أسلوب عمل بعض هذه الأحزاب والمنظمات؟

أسلوب اليسار

في عام 1908م ظهر في مصر مفكّر سوري الجنسية مادي النزعة يدعى شبلي الشميل، وكذلك كان القبطي المصري سلامة موسى الذي عاش 1887 ـ 1958م، والذي تأثّر كثيرًا بالنزعة الإلحادية عند الإنجليزي برنارد شو[1]، يشكّلان نواة تطوّر فكري غرسه خصوم الدعوة الإسلامية في الخارج، فينمو في الداخل بشكل يعوق مسيرة الدعوة الإسلامية ويقف في وجه انتشارها.

وفي هذه الفترة التي تشبه مرحلة غرس لأفكار الغرب الحديث في بيئات الإسلام، كانت كتابات رفاعة رافع الطهطاوي عن حضارة الغرب قد شاعت على الألسن، كما انتشرت كتابات أحمد لطفي السيّد (1872 ـ 1936)، وقد أدّى ذلك الفكر إلى أنّه في بدايات القرن العشرين[2] ظهرت حركة نقابية عمالية تنطوي على فكر اشتراكي، وكانت الحركة التعاونية في إيران وتركيا قد قطعت شوطًا كبيرًا منذ كانت تتسمّع على الهزات الاشتراكية في روسيا في الأعوام 1905 ـ 1914م، ومن هنا وجدت مجموعات من المثقّفين العرب بين الأقليات الدينية على وجه الخصوص، تجمع العناصر العمالية،

---

(1) **الفكر العربي في عصر النهضة**، ألبرت حوراني، ص261.

(2) **قضايانا في الأمم المتحدة**، خيري حماد، ص481.

خاصة بعد أن وفدت إلى فلسطين عناصر يهودية ذات نزعة اشتراكية، وما إن انتهت الحرب العالمية الأولى (1914 ـ 1918م) إلّا وقد توسّعت الحركة النقابية في البلاد العربية ودخلت طور تكوين الأحزاب السياسية ذات النزعة الاشتراكية، فظهرت في تركيا مثلًا جماعات يسارية ذات ميول شيوعية تقريبًا، وقد أخذت هذه الجمعيات شكلًا علنيًا خاصة في الفترة من 1943 ـ 1946م[1].

وفي مصر كثرت الجماعات الشيوعية من مختلف الاتجاهات الفكرية في ذلك الحين، وقد تكاثرت الجماعات الشيوعية في هذه الفترة بحيث لعبت أدوارًا رئيسيّة في القلاقل والفتن التي كانت تعيشها البلاد العربية إبّان فترة الحرب العالمية الثانية (1939 ـ 1945م)؛ ففي السودان وفي سوريا والعراق كانت الحركات الشيوعية تنظّم صفوفها وتنتقي العناصر وتحاول كسب الرأي العام. وفي لبنان مثلًا قام الحزب الشيوعي اللبناني بنشر الصحف وتحريك النقابات والتنظيمات الجماهيرية، وجمع أموالًا من هذه الأنشطة بدأ يوجّهها إلى الأنشطة التنظيمية، وما إن حلّ عام 1947م إلّا وتقلّص عمل الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية بسبب ما حدث من الاتحاد السوفييتي حين أيّد تقسيم فلسطين إلى دولة عربية وأخرى يهودية[2]، فقد أدّى ذلك إلى فقد الأحزاب الشيوعية اعتبارها، ولم ينفع مع الرأي العام بتبرئة الأحزاب الشيوعية ما فعله الاتّحاد السوفيتي حتى حظر الحزب الشيوعي السوري ـ اللبناني، وانقسمت الفرق المصرية أكثر فأكثر. وفي العراق كان التواطؤ مع الصهيونية عنصر اتّهام إضافي ضدّ القياديين الشيوعيين الذين أوقفوا وحوكموا، وبالمقابل فإنّ الشيوعيين الفلسطينيين استطاعوا أخيرًا تبنّي موقف منسجم مع موقف شعبهم، فبرهنوا عن وطنية في حرب فلسطين عام 1948م. إنّ الشيوعيين الفلسطينيين العرب الذين تجمّعوا في الأردن، قطفوا ثمار التعاطف لقاء موقفهم ضدّ ضمّ الأراضي غير الإسرائيلية في الضفّة الغربية.

ولقد أدّت حرب فلسطين في العالم العربي إلى الخسارة النهائية لأيّ رصيد لمعظم الأنظمة العربية، ومن ثمّ أدّت إلى تقوية الاتجاهات اليسارية ذات النزعة الإلحادية المعادية للإسلام. وفي هذه الفترة فإنّ الأفكار الماركسية التي كانت صدرت إلى معظم البلاد العربية، كانت بمثابة معتقد سياسي تواجه به العناصر اليسارية مشكلات ما بعد احتلال فلسطين، ولم يكن هذا الإلحاد الماركسي إلّا الأداة التي قوي بها التأثير

---

(1) تركيا الفتاة، أحمد حسين، ص93.

(2) الوثائق السياسية للقضية الفلسطينية، مجموعة من الدارسين، ص453.

الماركسي على العناصر والتنظيمات السياسية في فترة ما بعد الهزيمة.

إنّ ستالين قدّم الأفكار الماركسية بشكل تعاليم عقدية موسوعية ومبسّطة، بحيث كانت الماركسية تقدّم أسلوبًا جذّابًا خدّاعًا يحمل شعارات: فتح أبواب الأمل[1] في الحرية والتقدُّم للشعوب مع العمل على قهر الاستعمار ومقاومته. وممّا يجدر ذكره، منذ عام 1946م ارتفع شأن حزب البعث القومي الاشتراكي في سوريا. وقد مدّ فروعه إلى كلّ الهلال الخصيب، وقد أصبح قوّة معتبرة في الانتخابات السورية عام 1954م، متحالفًا مع عناصر ذات اتجاه مشترك، ومقيمًا علاقات صعبة مع الشيوعيين الذين غالبًا ما دعموه عمليًا، على الأقلّ من أجل بعض الأهداف. أمّا في مصر، فالعسكريون الشباب الذين استولوا على السلطة عام 1952م، والذين كانوا في البدء أنصار الاقتصاد الليبرالي والتحالف مع الغرب، قد رأوا أنفسهم متّجهين نحو خيارات أخرى نظرًا لملاحظتهم عمليًا للعوائق التي تضعها قوى الغرب أمام جهودهم للتحديث ضمن الاستقلال، وقد دفع زعيمهم عبد الناصر خاصة بعد قضية السويس عام 1956م إلى التوجُّه شيئًا فشيئًا نحو التحالف مع العالم الشيوعي وتكوين إيديولوجية دعيت باسم «الاشتراكية العربية». وبعد ثورة 14 تموز 1958م في العراق، ترك القومي عبد الكريم قاسم حرية التعبير للتيّارات الاشتراكية أن تطارد «الدين» وأن تزاحم التيّارات ذات المنحى الاشتراكي بدرجات متفاوتة، والتي تتمثّل بالبعث والناصرية والشيوعية، وقد جرت وسط انقلابات درامية الوحدة السورية ـ المصرية من 1958 إلى 1961م تحت تأثير تحالف مؤقّت ناصري بعثي ضدّ الشيوعين[2].

إنّ لبنان الذي تتواجد فيه القوى ذاتها، يتدارك اتّباع هذه الطرق لأهميّة مشكلة التوازن الطائفي وسيطرة قوى وطنية مرتبطة بالاقتصاد الرأسمالي. إنه يفسح المجال لولادة جهود مهمّة عديدة ذات فكرٍ اشتراكي يستبعد الرؤية الإسلامية في كل شؤون الحياة[3]، فضلًا عن خصومته للثوابت الإسلامية اعتقادًا واجتماعًا واقتصادًا.

---

(1) **الماركسية والعالم الإسلامي**، مكسيم رودنسون، ص264.

(2) **الشيوعية والقومية في الشرق الأوسط**، والتر راكور، ص632.

(3) إنّ العديد من المنظّرين الأوائل العرب للاشتراكية هم لبنانيون: كلوفيس مقصود، وجبران مجدلاني، والوزير كمال جنبلاط. ويمكن الوقوف على مقتطفات من كتاباتهم في كتاب **الشرق الأوسط في وضع انتقالي، دراسات في التاريخ المعاصر** الذي نشره والتر راكور في لندن عام 1958م، وفي **الفكر السياسي والاجتماعي في الشرق الأوسط المعاصر** الذي نشره كمال=

الأحزاب الشيوعية

الدارسون للتاريخ السياسي في الشرق الأوسط يرون أنّ مقوّمات الحركة الشيوعية في سوريا تختلف عنها في مصر، إذ يرون أنّ الحزب الشيوعي السوري هو حزب من نوع تقليدي أي أنّه تكوّن وهو على صلات وثيقة بالمركز الأمّ للحركة الشيوعية، لذا استطاع أن يكوّن مستوياته المختلفة في القيادة، وأن يصوغ برامج فكره من دون تضحيات، وذلك بسبب أنّ العديد من قادته درسوا في موسكو[1].

ولقد عومل على قدم المساواة منذ زمن طويل من قِبَل الأحزاب الشيوعية الكبرى الغربية والشرقية. لقد نما من دون اهتزازات داخلية مهمّة أو انشقاقات أو تصفيات كبرى، ومن دون الكثير من النقاشات النظرية، بحيث كان محسودًا من قِبَل الأحزاب الشيوعية الأخرى في البلدان العربية، فزعيمه خالد بكداش أفاده كثيرًا حيث كان يتمتّع بمقوّمات شخصية جعلته مستعدًّا للدفاع في عناد عن كلّ ما يؤمن به من مبادئ الشيوعية خاصة منها ما يتعلّق برفضها للدين[2].

أ ـ الحزب الشيوعي المصري

الحزب الشيوعي المصري الموحّد تأسّس في يونيو عام 1957م، وهو كما يقول عنه مكسيم رودنسون حصيلة اندماج جماعات عدّة من بينها «الحزب الشيوعي الموحّد»، وهذه بدورها حصيلة تاريخ معقّد جدًّا ومضطرب. إنّ الزمر الشيوعية المصرية مزّق بعضها بعضًا وفضح وشتم واتّهم أحدها الآخر بأسوإ القبائح. لقد عرفت سلسلة لا تنقطع من الانشقاقات والتطهيرات والاندماجات الجزئية. لقد سعت أغلب الأحيان عبثًا إلى الاتّصال بالأحزاب الشيوعية الخارجية الكبرى لكونها تكوّنت محلّيًا في إطار لاشرعية شبه دائمة. لقد كانت الأحزاب الخارجية تنظر عمومًا بحذر وتعالٍ إلى هذه الزمر من المثقّفين على أنّهم بغير قاعدة، لا إلى الإسلام ينتمون ولا مع الماركسية الشيوعية الخالصة يطبقون. ولقد حاولت العناصر الماركسية على ضوء مبادئ الماركسية

= بركات، لندن 1968؛ لقد جرى تخطّيهم في الفترة الأخيرة من قبل عناصر أكثر تطرّفًا بكثير (انظر النظام الرأسمالي واليسار في لبنان، محمد كشلي، نقلاً عن الإسلام ومشكلات السياسة، صابر طعيمة، ص192 ـ 194).

(1) الماركسية والعالم الإسلامي، مكسيم رودنسون، ص286.

(2) الحركة النقابية في لبنان من عام ١٩١٩ ـ ١٩٤٦م، جاك كولات، ص51؛ الشيوعية والقومية في الشرق الأوسط، والتر راكور، ص262.

العامة وتحليلاتها الخاصة للوضع المحلّي أن تكوّن لنفسها استراتيجية وتكتيكًا، ولم يكن ذلك من دون مخاصمات عنيفة مع رموز الفكر الإسلامي وقياداته[1].

ومع كلّ ما تعرّضت له الحركة الشيوعية من مقاومة في مصر بلد «الأزهر» والأصل فيه أنّه مركز الإشعاع الإسلامي، إلا أنّه تشكّلت في مصر حلقات ماركسية ومنظّمات شيوعية أدّت دورًا سيّئًا في التاريخ الحديث لمصر. فقد أسّس اليهوديان «فيجدور» و«ناداب» وغيرهما عام 1942م «الحركة المصرية للتحرّر الوطني» بالتعاون الوثيق مع اليهودي الإيطالي «هنري كوربيل» الملقّب باسم يونس، وكانت هذه الحركة أهمّ المنظّمات الشيوعية، فقد حقّقت تعبئة ملحوظة في أوساط مثقّفي وطلّاب وعمّال القاهرة، كما أسّس اليهود في «هيكل شفاتس» منظّمة «الإيكسرا» الشيوعية، وقد اتّحدت هاتان المنظّمتان سنة 1947م تحت اسم «الحركة الديمقراطية المصرية للتحرير الوطني» المعروف باسم «حدتو»، كما أسّس اليهود المقيمون في مصر منظّمات أخرى، حتّى بلغ عدد الواجهات الشيوعية في مصر 14 منظّمة. ونتيجة لتعدّد هذه المنظّمات وتوزّع جهودها، فقد دعا الحزب الشيوعي الإيطالي سنة 1956م هذه المنظّمات إلى الاتّحاد بتوجيه من موسكو، وبعد مفاوضات اتّحدت هذه المنظّمات في يناير سنة 1958م تحت اسم «الحزب الشيوعي المصري».

وكان من آثار هذه المنظّمات الشيوعية على الساحة العربية الإسلامية:

أ ـ أن دعا بعض قادة «حدتو» أي المنظمة الشيوعية المصرية إلى تأييد إسرائيل لأنّها تمثل، في نظرهم، أرقى مرحلة من مراحل التطوّر الاجتماعي، وهي المرحلة الرأسمالية البرجوازية الديمقراطية، في حين أنّ الدول العربية تمثّل مرحلة العلاقات الإقطاعية[2]... وتعتبر هذه المنظّمة أيضًا من أقوى المنظمات الشيوعية المصرية التي تدعو إلى الإخاء العربي ـ اليهودي وللصلح مع إسرائيل[3]. ولا عجب في ذلك، فإنّ

---

(1) حول تاريخ الشيوعية المصرية، والتر راكور؛ مصر متحركة، جان وسيمون لاكونور، نقلاً عن الاشتراكية والسلطة في مصر، عفاف القشري محفوظ، ص563.

(2) المرجع نفسه، ص60 وما بعدها.

(3) وقد أثبتت الوقائع أنّ زعماء ما كان يسمّى الاتحاد السوفييتي هم أنفسهم أكّدوا مرارًا وقالوا بصراحة إن مساعدتهم للعرب ليست لهدم إسرائيل بل لدعم التحوّل الاشتراكي في المنطقة العربية وتحقيق التعايش السلمي بين العرب وإسرائيل (انظر دور الدول الاشتراكية في تكوين إسرائيل، إبراهيم الشريقي، ص62 وما بعدها)، ونظرة معاصرة للشيوعية في عهد جورباتشوف يسجل في كتابه البيريسترويكا احترامه الدقيق لشرعية الوجود اليهودي في فلسطين «أرض الأقصى» والمحافظة=

هذه الأحزاب الشيوعية في العالم العربي قد صاغتها أياد يهودية، فضلًا عن أنّ الحزب الشيوعي الإسرائيلي وتلك المنظمات الشيوعية العربية كان مرجعها الحزب الشيوعي السوفييتي المنحل الذي كان تشكّل على أيدي اليهود.

ب ـ من آثار الأحزاب الشيوعية في مصر أنّ بصماتها في تطوير الأزهر في بداية الستينات كانت واضحة... حتّى وصل بها الأمر إلى إدخال تعديلات في نظام الأزهر، فلم تقتصر علومه على الدراسات الإسلامية فحسب، بل انتهى الأمر إلى محاولات إدخال الدراسات الماركسية الاشتراكية في صلب دروس كلية أصول الدين[1]، لولا صمود بعض الرموز الإسلامية مثل الدكتور محمد البهي رحمه الله في كتابه «تهافت الفكر المادي والتاريخي بين النظرية والتطبيق»، وقد صدر في ذروة المدّ الماركسي على مصر عام 1961م.

جـ ـ وكان من آثار الشيوعية أيضًا على مصر محاولة «بلشفة الإسلام» وإبراز التضليل الاشتراكي[2]... وذلك بمحاولة صبغ الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بصبغة الاشتراكية العلمية أي الماركسية. وكاد «الميثاق» البشري يحلّ محلّ القرآن الرباني حتى صار مادة أساسية في المدارس والجامعات[3]... فضلًا عن ذلك، فقد أنشأ الاتحاد الاشتراكي آنذاك المعاهد الاشتراكية ومعسكرات الشباب، التي تخرّج الشباب الصالح للتوجيه في التنظيم المدعو منظّمة الشباب الاشتراكي، وأحيط المنتسبون إلى هذه المعاهد والمعسكرات بالرعاية الكاملة، وكوفئ الممتازون منهم بإعطائهم فرص التفرُّغ السياسي... وفي ظلّ هذه الظروف لقّنت الماركسية تحت شعار «الاشتراكية العربية العلمية»[4]، فأفرزت الشيوعية في مصر في الستينات على وجه الخصوص فكرًا ثقافيًا واقتصاديًا وسياسيًا واجتماعيًا ممسوخًا عن دين الله، وإن تسمّى باسمه وتستّر تحت غطائه. وكانت تلك الأساليب التي عبّر بها الحزب الشيوعي المصري ومعه اليسار

= على أمنه. ويعلم الغرب أنّ الاتّحاد السوفييتي يعدّ أوّل دولة دفعت بقيام دولة إسرائيل والاعتراف بها، كان ذلك في أوّل وهلة حين صوّتت عام 1947 لصالح تقسيم فلسطين إلى عربية ويهودية (انظر «دراسة تحليلية لكتاب جورباتشوف البيريسترويكا، إعادة البناء»، حسن هادي، مجلة المستقبل، عدد 110 (4/ 88)، ص141).

(1) انظر بلشفة الإسلام عند الماركسيين والاشتراكيين العرب، صلاح الدين المنجد، ص35.

(2) انظر بلشفة الإسلام والتضليل الاشتراكي، صلاح الدين المنجد.

(3) انظر الفكر المادي الحديث، محمود عثمان، ص31 ـ 311.

(4) المرجع نفسه، ص311.

من أقوى وسائل التعبير القولية والفعلية في خصومتها للإسلام وأهله[1].

ب ـ الحزب الشيوعي العراقي

كما كان الحزب الشيوعي المصري منطلقًا وممارسة يمثّل نوعًا من الخصومة الفكرية والعقدية للإسلام في مصر عبر أساليبه القولية والعملية، نشأ كذلك الحزب الشيوعي في العراق. فقد تأسّس هذا الحزب الشيوعي العراقي سنة 1934م على أيدي اليهود أمثال: صديق يهودا وساسون دلال ويعقوب كومبجان وغيرهم من العرب، وكان هذا الحزب في العراق كغيره من الأحزاب الشيوعية العربية يجد له مرتعًا بين الأقليات غير المسلمة، وعلى الأخصّ لدى اليهود القاطنين في تلك البلاد[2]. وكان يعبّر عن أفكاره ومعتقداته في مواقف كثيرة بالرأي والعمل. يقول أحد القادة في العراق: وكذلك كان لدى الحزب الشيوعي في العراق كغيره من الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية بل في جميع أنحاء العالم، يعطف على قضايا اليهود الاستيطانية وعلى الأخص في القضية الفلسطينية[3]... ويدلّ على قوله هذا فيقول: ففي العراق أصدر الحزب الشيوعي عدّة بيانات إبّان الحرب عام 1948م، يؤيّد فيها التقسيم ويطالب بالكفّ عن التدُّخل العسكري والصلح مع إسرائيل، وقد خرجت إحدى مظاهرات الحزب تهتف بحياة الصداقة العربية اليهودية وبنضال إخواننا اليهود بتقديمها عربيًا ويهوديًا متلازمين يدًا بيد تمثيلًا للصداقة... حتّى طالبت إحدى بيانات الحزب الاعتراف بإسرائيل[4].

ولا غرابة في مثل هذه المواقف إذ كان اليهود قد تمكّنوا من السيطرة على الحزب الشيوعي العراقي كغيره من الأحزاب الشيوعية العربية.

في هذا المقام أودّ أن أشير إلى أنّ من أكبر المتناقضات التي طرحها الفكر الشيوعي في البلدان العربية هو ذلك الانشطار في الولاء السياسي والفكري بين أوطانهم

---

(1) **التضليل الماركسي**، رؤوف شلبي، ص173.
(2) **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، إلياس مرقص، ص61 وما بعدها.
(3) **نحن والشيوعية والأزمة الحاضرة**، سعدون حمادي، ص33.
(4) المرجع نفسه، ص85، 86، وكانت تلك المطالبة بالاعتراف أسوة بمطالبة «الشيوعية الأم» الاتحاد السوفيتي (يومها)، فقد دافع عن حقوق اليهود، وشجّع على إقامة دولة لهم في فلسطين. ففي محاضر هيئة الأمم المتحدة الاستثنائية في 28 نيسان ـ 15 أيار سنة 47م، يطالب «جروميكو» مندوب روسيا في هيئة الأمم الأعضاء قائلًا: هناك شعب يهودي في فلسطين يجب مراعاة شعوره (انظر **الصهيونية في التاريخ**، صابر طعيمة، ص363).

العربية والوطن الأم للشيوعية العالمية. فالشيوعيون في البلاد العربية كغيرهم من الشيوعيين يتعثّرون بالتبعيّة لما كان يسمّى الاتحاد السوفييتي، حتّى ولو كانت مصالح أوطانهم تتعارض مع مصالح هذا المركز الكفري (الاتحاد السوفييتي)، فإنّهم يفضّلون مصالح مركز الإلحاد العالمي على مصالح بلادهم، وفي ذلك يقول جورج ديمتروني: الاتّحاد السوفييتي هو الوطن الكبير لعمّال العالم أجمع[1].

وفي التعليق على طبيعة هذا الولاء يقول أحد الباحثين:

وكان انتماء هذه العناصر المقيمة في بلاد العرب، والتي ليست من العرب ولا من المسلمين، إلى المذهب الشيوعي انتماءً يحقّق رغبتين: الرغبة الأولى أنّ الشيوعية تعفيها من الواجبات النضالية من أجل المصلحة الوطنية، فهي تتظاهر بأنّ جميع التحرّكات والمحاولات النضالية من باب العبث، فإنّها أحلّت نفسها من الاشتراك فيها وكأن شيوعيّتها تبرير لسلوكها المنافق المتراخي الذي ليس له أثر في كيان الوطن، بل لقد أصبحوا وكأنّهم جسم غريب يعيش في جسد هذه الأمّة لا يستطيع التفاعل مع أحداثها والوقوف إلى جانب مصلحتها الوطنيّة، فما أصبحوا يتأثّرون بأيّ حدث وطني إلّا من خلال ما تمليه عليهم عقيدتهم الشيوعية وارتباطهم بالأم الرؤوم الاتحاد السوفيتي سابقًا[2].

وبذلك فقد أصبح الشيوعيون من العرب غرباء في كلّ شيء عن الأمّة العربية، وقد عزلوا عن جسم الأمّة فلم يعودوا يتأثّرون بالتيّارات التي تتأثّر بها لأنّ كيانهم غير كيانها، فأفراح الأمّة لا تفرحهم وأحزانها لا تحزنهم، وهم يقيمون بين ظهراني الأمّة ليكونوا عيونًا عليها وأنصارًا للشيوعية الدولية وخصوصًا للإسلام والمسلمين[3].

وباعتبار الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية نبتة غير عربية وغير إسلامية، فلا بدّ وأن تكون الجهود السياسية والفكرية لهذه الأحزاب في غير توجُّهات الإسلام والدعوة الإسلامية، سواء في معاركها السياسية أم في عقائدها الشرعية، والأمثلة على ذلك كثيرة.

وعلى الرغم من أنّ التاريخ الإسلامي السياسي الحديث لمعظم البلاد العربية يدلّ

---

(1) **القومية العربية**، ميشيل عفلق وصلاح البيطار، ص35.
(2) **حقيقة الأمّة العربية**، جلال السيد، ص315.
(3) المرجع نفسه، ص317.

بشكل واضح على أنّ الحركة الشيوعية لم تكن قوّة مؤثّرة فعّالة في الأحداث والتغيُّرات التي حدثت. . . فقد جاء هذا الكفاح ضدّ الاستعمار الغربي وإن كان مجرّدًا من روح الجهاد الإسلامي في سوريا ولبنان والعراق ومصر من أجل الاستقلال والسيادة، إلّا أنّ حصّة الحركة الشيوعية كانت إما ضعيفة جدًّا تصل إلى حدّ الرمزية وإما معدومة بالمرّة، بل على العكس، وقفت الحركة الشيوعية في بعض الفترات ضدّ ما سمّي بالنضال الوطني على تجرُّده من الطابع الإسلامي وروح الجهاد وشعاره، إلى صفّ الاستعمار[1].

وخاضت الأمّة العربية ناهيك عن الأمّة الإسلامية وما تزال إلى اليوم معارك في سبيل كيانها ووجودها ضدّ الغزو الصهيوني الموجّه لقلب البلاد العربية، فكان موقف الحركة الشيوعية في ذلك أنّها لم تكتف بعدم المساهمة، بل ذهبت لأبعد من ذلك فطعنت هذه المواقف ووقفت ضدّها[2].

وفي تبرير الجنايات الوطنية أو الانحرافات العقدية أو التبشير بمعتقدات تخالف دين الإسلام، يقول الأمين العام للحزب الشيوعي السوري[3]:

قد تقضي مصلحة النضال الاستقلالي بالسعي للتحالف مع إحدى الدول القوية، فلو نظرنا إلى العالم في الوقت الحاضر مثلًا، لرأينا أنّ الخطر الأساس على كياننا الوطني نحن العرب مصدره إيطاليا وألمانيا الفاشستيتان اللتان تعملان للتوسّع والامتداد، وتقومان بهجوم استعماري شديد هدفه الرئيسي على الشرق الأدنى والبلاد العربية سوريا والعراق ومصر وفلسطين بوجه خاص؛ فهل يكفينا لحماية كياننا الوطني الناشئ أن تتحالف بلادنا مع الدول العربية الأخرى كالعراق والمملكة العربية السعودية واليمن إلخ. . . وهي على ما هي عليه من الضعف، وتتقاذفها عدا ذلك مناورات ومؤامرات الدوائر الاستعمارية المختلفة؟ كلا لا يكفي، بل إنّ مصلحتنا الوطنية تقضي علينا بأن نوطّد عرى التحالف مع إحدى الدول الديمقراطية الكبرى، وهذه الدولة لا يمكن أن تكون بالنسبة لنا نحن السوريين واللبنانيين إلّا فرنسا الديمقراطية، لذلك يضع الشيوعيون في سوريا ولبنان وجميع الوطنيين الواعين، مسألة التحالف السوري اللبناني الفرنسي في مقدّمة المطالب الوطنية التي تناضل بلادنا في سبيلها[4].

---

(1) نحن والشيوعية والأزمة الحاضرة، سعدون حمادي، ص22.

(2) تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي، جاك كولات، ص39.

(3) طريق الاستقلال، ميشيل عفلق.

(4) المرجع نفسه، جاك كولات، ص245.

هكذا وبغير حياء وبغير مراعاة أو تقدير لعقيدة المسلمين الذين يشكّلون الغالبية العظمى في البلاد العربية، ولكنّه في غيبة الانتماء للإسلام أو التعبير عنه أو حتى عند افتقاد الولاء للوطن، قد لا يكون غريبًا أن نرى مثل تلك التصريحات الحزينة التي تفصح عن دور الحزب الشيوعي في البلد العربي الذي يسعى قادة الأحزاب الشيوعية في أن يكون عميلًا أو مزدوج الولاء، مثلما كان المنافقون عصر صدر الإسلام بالأمس البعيد، فقد نشرت صحيفة الحزب الشيوعي السوري المسمّاة «صوت الشعب» تقول بلسان الحزب[1]:

إننا أبناء سوريا العربية ندرك تمامًا أنّ التحالف السوري الفرنسي هو الوسيلة الوحيدة المؤدّية إلى حفظ كيان وطننا أمام مطامع الدول الفاشستية[2]، والمقصود من هذا التحالف هو دعوة أبناء الشعب المستعمر إلى جانب قوات الدولة المستعمرة الغاصبة الغاشمة المضطهدة بحجّة الوقوف أمام مطامع الدول الفاشستية التي لن يكون غاية ما تريد عمله في هذه البلاد فيما إذا دخلتها أكثر من عمل فرنسا فيها من ظلم واضطهاد وتنكيل في أبنائها.



(1) جريدة صوت الشعب السورية، العدد 226 (21 مايو عام 1939).
(2) صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان، ميشيل عفلق، ص26.

10

التغريب والمستغربون

التغريب هو تيّار فكري كبير ذو أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية وفنية، يرمي إلى صبْغ حياة الأمم بعامة، والمسلمين بخاصة، بالأسلوب الغربي، وذلك بهدف إلغاء شخصيّتهم المستقلة وخصائصهم المتفرّدة وجعلهم أسرى التبعية الكاملة للحضارة الغربية.

* وقد بدأ الحكّام المستغربون في العالم الإسلامي مع نهاية القرن الثامن عشر ومطلع التاسع عشر بتحديث جيوشهم وتعزيزها، عن طريق إرسال بعثات إلى البلاد الأوروبية أو باستقدام الخبراء الغربيين للتدريس والتخطيط للنهضة الحديثة، وذلك لمواجهة تطلّع الغربين إلى بسط نفوذهم الاستعماري إثر بدء عهد النهضة الأوروبية.
* ولمّا قضى السلطان محمود الثاني على الانكشارية العثمانية سنة 1826م، أمر باتّخاذ الزيّ الأوروبي الذي فرضه على العسكريين والمدنيّين على حدّ سواء، كما أصدر السلطان العثماني عبد المجيد منشورًا 1255هـ/ 1839م يسمح فيه لغير المسلمين بأن يلتحقوا بالخدمة العسكرية.
* وقد استقدم السلطان سليم الثالث المهندسين من السويد وفرنسا والمجر وإنجلترا وذلك لإنشاء المدارس الحربية والبحرية.
* وقد قام محمد علي والي مصر، والذي تولّى سنة 1805م، ببناء جيش على النظام الأوروبي، كما عمد إلى ابتعاث خرّيجي الأزهر من أجل التخصّص في أوروبا.
* أنشأ أحمد باشا باي الأوّل في تونس جيشًا نظاميًا، وافتتح مدرسة للعلوم الحربية فيها ضبّاط وأساتذة فرنسيون وإيطاليون وإنجليز.
* سنة 1852م افتتحت أسرة القاجار التي حكمت إيران كليّة للعلوم والفنون على أساس غربي.
* منذ عام 1860م بدأت حركة التغريب عملها في لبنان عن طريق الإرساليات

ومنها امتدّت إلى مصر في ظلّ الخديوي إسماعيل الذي كان هدفه هو أن يجعل مصر قطعة من أوروبا.

* التقى الخديوي إسماعيل في باريس مع السلطان العثماني عبد العزيز 1284هـ/ 1867م حينما لبّيا دعوة الأمبراطور نابوليون الثالث لحضور المعرض الفرنسي العام، وكلاهما كانا يسيران في تيّار الحضارة الغربية.

* ابتعث كلّ من رفاعة الطهطاوي إلى باريس وأقام فيها خمس سنوات (1826 ـ 1831م)، وكذلك ابتعث خير الدين التونسي إليها وأقام فيها أربع سنوات (1852 ـ 1856م)، وقد عاد كلّ منهما محمّلًا بأفكار تدعو إلى تنظيم المجتمع على أساس علماني عقلاني.

* منذ 1830م بدأ المبتعثون العائدون من أوروبا بترجمة كتب فولتير وروسو ومونتسكيو في محاولة منهم لنشر الفكر الأوروبي الذي ثار ضدّ الدين والذي ظهر في القرن الثامن عشر.

* أنشأ كرومر كليّة فيكتوريا بالإسكندرية لتربية جيل من أبناء الحكّام والزعماء والوجهاء في محيط إنجليزي، ليكونوا أداة المستقبل في نقل ونشر الحضارة الغربية.

قال اللورد لويد (المندوب السامي البريطاني في مصر) حينما افتتح هذه الكلية سنة 1936م: «كلّ هؤلاء لن يمضي عليهم وقت طويل حتّى يتشبّعوا بوجهة النظر البريطانية بفضل العشرة الوثيقة بين المعلّمين والتلاميذ».

* كان نصارى الشام من أوّل من اتّصل بالبعثات التبشيرية وبالإرساليات وبتلقّي الثقافة الفرنسية والإنجليزية، كما كانوا يشجّعون العلمانية التحرّرية وذلك لعدم إحساسهم بالولاء تجاه الدولة العثمانية، فكان يظهر منهم ما يدلّ على إعجابهم بالغرب ودعوتهم إلى الاقتداء به وتتبُّع طريقه. وقد ظهر ذلك في الصحف التي أسّسوها وعملوا فيها.

* ناصيف اليازجي (1800 ـ 1871م) وابنه إبراهيم اليازجي (1847 ـ 1906م) كانا على صلة وثيقة بالإرساليات الأمريكية الإنجيلية.

* أسّس بطرس البستاني (1819 ـ 1883م)، في عام (1863م) مدرسة لتدريس اللغة العربية والعلوم الحديثة، فكان بذلك أوّل مسيحي يدعو إلى العروبة والوطنية إذ كان شعاره «حب الوطن من الإيمان»، كما أصدر صحيفة الجنان سنة 1870م التي

استمرّت ست عشرة سنة، وقد تولّى منصب الترجمة في قنصلية أمريكا ببيروت مشاركًا في الترجمة البروتستانتيّة للتوراة مع الأمريكيين سميث وفانديك.

* جرجي زيدان (1861 ـ 1914م): أنشأ مجلّة الهلال في مصر وذلك في سنة 1892م، وقد كان على صلة بالمبعوثين الأمريكان، كما كانت له سلسلة من القصص التاريخية التي حشاها افتراء على الإسلام والمسلمين.
* سليم تقلا: أسس صحيفة الأهرام في مصر، وقد سبق له أن تلقّى علومه في مدرسة عبيه بلبنان والتي أنشأها المبشّر الأمريكي فانديك.
* سليم النقاش: له صحيفة «المقتطف» والتي عاشت ثمانية أعوام في لبنان انتقلت بعدها إلى مصر في سنة 1884م.
* جمال الدين الأفغاني (1838 ـ 1897م): رجل غريب الأطوار، وفي حياته كثير من الغموض. تجوّل كثيرًا في العالم الإسلامي شرقًا وغربًا، وقد أدخل نظام الجمعيات السرية في العصر الحديث إلى مصر، كما انضمّ إلى المحافل الماسونية، وكان على صلة بالمستر بلنت البريطاني، وقد قال عنه رشيد رضا بأنه كان يميل إلى وحدة الوجود، وكلامه في النشوء والترقّي يشبه كلام داروين.
* محمد عبده (1849 ـ 1905م): من أبرز تلاميذ الأفغاني، وشريكه في إنشاء مجلّة العروة الوثقى. كانت له صداقة مع اللورد كرومر والمستر بلنت، ولقد كانت مدرسته، ومنها رشيد رضا، إنّما تدعو إلى مهاجمة التقاليد والمطالبة بإعادة النظر في التشريع الإسلامي، كما ظهرت لهم فتاوى تعتمد على أقصى ما تسمح به النصوص من تأويل بغية التقريب بين الإسلام وبين الحضارة الغربية، كما دعا إلى إدخال العلوم العصرية إلى الأزهر لتطويره وتحديثه.
* مستر بلنت: مستشرق، كان يطوف هو وزوجته مرتديًا الزيّ العربي، داعيًا إلى القومية العربية وإلى إنشاء خلافة عربية بغية تحطيم الرابطة الإسلامية.
* قاسم أمين (1865 ـ 1908م): وهو تلميذ محمد عبده، قاد الدعوة إلى تحرير المرأة وتمكينها من العمل في الوظائف والأعمال العامة، وقد كتب «تحرير المرأة» (1899م) و«المرأة الجديدة» (1900م).
* سعد زغلول: تأثّر كثيرًا بآراء محمد عبده وصار وزيرًا للمعارف سنة 1906م، وقد نفّذ فكرة كرومر القديمة والداعية إلى إنشاء مدرسة للقضاء الشرعي بقصد تطوير الفكر الإسلامي من خلال مؤسّسة غير أزهرية منافسة له.

* أحمد لطفي السيد (1872 ـ 1963م): من أكبر مؤسسي حزب الأحرار الدستوريين الذين انشقّوا عن سعد زغلول سياسيًا. لقد كان يدعو إلى الإقليمية الضيّقة، وهو صاحب العبارة المشهورة التي أطلقها في ذلك عام 1907م وهي «مصر للمصريين»، وقد تولّى شؤون الجامعة المصرية منذ تسلّمتها الحكومة المصرية عام 1916م وحتى 1941م تقريبًا.

* طه حسين (1889 ـ 1973م): كان من أبرز دعاة التغريب في العالم الإسلامي، فقد تلقّى علومه على يد المستشرق دوركايم، وقد نشر أخطر آرائه في كتابيه «الشعر الجاهلي» و«مستقبل الثقافة في مصر».

يقول في كتابه الشعر الجاهلي: «للتوراة أن تحدّثنا عن إبراهيم وإسماعيل وللقرآن أن يحدثنا أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي»[1].

ويقول بعد ذلك: «وقد كانت قريش مستعدّة كلّ الاستعداد لقبول هذه الأسطورة في القرن السابع للمسيح». كما أنه ينفي فيه نسب النبي ﷺ إلى أشراف قريش.

لقد بدأ طه حسين محاضرة له في اللغة والأدب بحمد الله والصلاة على نبيّه ثم قال: «سيضحك منّي بعض الحاضرين إذا سمعني أبدأ هذه المحاضرة بحمد الله والصلاة على نبيّه لأن ذلك يخالف عادة العصر»[2].

* ازدهرت حركة التغريب بعد سيطرة الاتحاديين عام 1908م على الحكم في الدولة العثمانية وسقوط السلطان عبد الحميد.

* في سنة 1924م ألغت حكومة مصطفى كمال أتاتورك الخلافة العثمانية، ممّا مهّد لتوجُّه تركيا في الركب العلماني الحديث، وفرض عليها التغريب بأقصى صورة وأعنفها.

* علي عبد الرازق: نشر في سنة 1925م كتابه «الإسلام وأصول الحكم»، هذا الكتاب الذي ترجم إلى الإنجليزية والأوردية. والمؤلّف يحاول أن يقنع القارئ من خلاله بأنّ الإسلام دين فقط وليس دولة. وقد ضرب سميث مثلًا به عندما أشار

---

(1) الشعر الجاهلي، طه حسين، ص 26.
(2) مجلة الهلال (أكتوبر ونوفمبر 1911).

إلى أنّ التحرُّرية العلمانية والعالمية لا تروّج في العالم الإسلامي إلّا إذا فسّرت تفسيرًا إسلاميًّا مقبولًا، وقد حوكم الكتاب والمؤلّف من قِبَل هيئة العلماء بالأزهر في 12/ 8/ 1925م، وصدرت ضدّه إدانة أخرجته من زمرة العلماء. كان يشرف على مجلّة الرابطة الشرقية، كما أقام حفل تكريم لأرنست رينان في الجامعة المصرية بمناسبة مرور مائة سنة على وفاة هذا المستشرق الذي لم يدّخر وسعًا في مهاجمة العرب والمسلمين.

* محمود عزمي: من أكبر دعاة الفرعونية في مصر، درس على أستاذه دوركايم الذي كان يقول له: «إذا ذكرت الاقتصاد فلا تذكر الشريعة، وإذا ذكرت الشريعة فلا تذكر الاقتصاد».

* منصور فهمي (1886 ـ 1959م): سبق له أن قدّم أول أطروحة للدكتوراه على أستاذه ليفي بريل مهاجمًا نظام الزواج في الإسلام، وكان موضوعها «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوّراتها»، وفي هذه الرسالة يقول: «محمد يشرّع لجميع الناس ويستثني نفسه»، ويقول: «إلّا أنّه أعفى نفسه من المهر والشهود»، لكنّه انتقد بعد ذلك حركة التغريب في سنة 1915م وجاهر بآرائه في الأخطاء التي حملها طه حسين ومدرسته.

* إسماعيل مظهر: من أئمّة مدرسة التغريب (مجلة العصور) لكنّه لم يلبث أن تحوّل عنها إبّان عصر النهضة الحديثة.

* زكي مبارك: كان في مقدّمة تلاميذ طه حسين، درس على أيدي المستشرقين، وسبق له أن قدّم أطروحة للدكتوراه في الغزالي والمأمون مهاجمًا الغزالي هجومًا عنيفًا، لكنّه رجع عن ذلك فيما بعد وكتب مقاله المعروف «إليك أعتذر أيها الغزالي».

* محمد حسين هيكل (1888 ـ 1956م): رئيس تحرير جريدة السياسة، وهو من أبرز المتغرّبين، وقد أنكر الإسراء بالروح والجسد معًا انطلاقًا من نظرة عقلانية: «حياة محمد». لكنه اعتدل بعد ذلك جدًّا، وكتب معبِّرا عن توجُّهه الجديد في مقدّمة كتابه «في منزل الوحي».

* أمين الخولي: من مدرِّسي مادتي التفسير والبلاغة في الجامعة المصرية، كان يروّج لأفكار طه حسين في الدعوة إلى دراسة القرآن دراسة فنية بقطع النظر عن مكانته الدينية، وقد استمرّ في ذلك سنة 1947م حتى كشفه الشيخ محمود شلتوت.

* شبلي شميل (1860 ـ 1917م): قاد الدعوة إلى العلمانية ومهاجمة قيم الأديان والأخلاق.

وقد حذّر الرسول ﷺ من موالاة الكافرين بقوله: «**لتتبعن سنن من قبلكم شبرًا بشبر وذراعًا بذراعٍ حتى لو دخلوا جحر ضبّ لدخلتموه**».

وشرح ابن خلدون موقف المغلوب من الغالب بقوله: «والمغلوب مولع أبدًا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيّه وبخلعه وسائر أحواله وعوائده».

* المستشرق الإنجليزي «جب» له كتاب «إلى أين يتّجه الإسلام؟» يقول فيه: «من أهمّ مظاهر سياسة التغريب في العالم الإسلامي تنمية الاهتمام ببعث الحضارات القديمة»، وقد أعلن في بحثه هذا صراحة أنّ هدف البحث هو معرفة إلى أي مدى وصلت حركة تغريب الشرق وما هي العوامل التي تحول دون تحقيق هذا التغريب.

* عندما دخل اللورد أللنبي القدس عام 1918م أعلن قائلًا: «الآن انتهت الحروب الصليبية».

* يقول لورانس براون: «إنّ الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام وفي قدرته على التوسُّع والإخضاع وفي حيويّته، إنّه الجدار الوحيد في وجه الاستعمار الغربي».

* الدعوة إلى أن يطبع العالم الإسلامي بطابع الغرب الحضاري.

* تشجيع فكرة إيجاد فكر إسلامي متطوّر يبرّر الأنماط الغربية لمحو الطابع المميّز للشخصية الإسلامية بغير إيجاد علائق مستقرّة بين الغرب وبين العالم الإسلامي خدمة لمصلحته.

* الدعوة إلى الوطنية ودراسة التاريخ القديم، والدعوة إلى الحرية باعتبارها أساس نهضة الأمّة، مع عرض النظم الاقتصادية الغربية عرضًا مصحوبًا بالإعجاب، وتكرار الكلام حول تعدّد الزوجات في الإسلام وتحديد الطلاق واختلاط الجنسين.

* نشر فكرة العالمية والإنسانية التي يزعم أصحابها بأنّ ذلك هو السبيل إلى جمع الناس على مذهب واحد تزول معه الخلافات الدينية والعنصرية لإحلال السلام في العالم، لتصبح الأرض وطنًا واحدًا يدين بدين واحد ويتكلّم بلغة واحدة وثقافة مشتركة، وذلك بغية تذويب الفكر الإسلامي واحتوائه في بوتقة الأقوياء المسيطرين أصحاب النفوذ العالمي.

* إنّ نشر الفكر القومي كان خطوة على طريق التغريب في القرن التاسع عشر انتقل من أوروبا إلى العرب والإيرانيين والترك والأندونيسيين والهنود، بغية تمزيق الكتل الكبيرة إلى علاقات جزئية تقوم على رابط جغرافي يجمع أناسًا ينتمون إلى أصول عرقية مشتركة.

* تنمية الاهتمام ببعث الحضارات القديمة، يقول المستشرق جب: «وقد كان من أهمّ مظاهر سياسة التغريب في العالم الإسلامي تنمية الاهتمام ببعث الحضارات القديمة التي ازدهرت في البلاد المختلفة التي يشغلها المسلمون الآن... وقد تكون أهميّته محصورة الآن في تقوية شعور العداء لأوروبا، ولكن من الممكن أن يلعب في المستقبل دورًا مهمًّا في تقوية القوميات المحليّة وتدعيم مقوّماتها».

* عرض روكفلر الصهيوني المتعصّب تبرُّعه بعشرة ملايين دولار لإنشاء متحف للآثار الفرعونية في مصر وملحق به معهد لتخريج المتخصّصين في هذا الفن.

* الاهتمام بدراسات عن الشخصيات الشاذة في تاريخ المسلمين كالسهروردي وابن الراوندي وأبي نواس، ولقد قام المستشرق لويس ماسينيون بدراسة عن الحلّاج إذ نشر عام 1912م «الحلاج الصوفي الشهيد في الإسلام»، ونشر وحقّق كتاب الحلّاج «الطواسين» وديوان الحلّاج.

* الاهتمام بنشر وتدعيم الحركات المشبوهة كالقاديانية والبهائية والشعوبية والفرعونية والفينيقية والبربرية، وإظهار القرامطة وحركة الزنج على أنّها حركات تحرّرية ثورية في العالم الإسلامي، وإعلاء شخصيات خطيرة مثل: سيد أحمد خان (1817 ـ 1898م) وأمير علي (1849 ـ 1928م) ونامق كمال (1840 ـ 1888م) وعبد الحقّ حامد (1851 ـ 1937م) وتوفيق فكرت (1870 ـ 1915م) وسنغولاجي (1890 ـ 1943م).

* إنّ كلًّا من الاستعمار والاستشراق والشيوعية والماسونية وفروعها والصهيونية ودعاة التوفيق بين الأديان، قد تآزروا جميعًا في دعم حركة التغريب وتأييدها بهدف تطويق العالم الإسلامي وتطويعه ليكون أداة ليّنة بأيديهم.

* نشر المذاهب الهدّامة كالفرويدية والداروينية والماركسية، والقول بتطوّر الأخلاق (ليفي بريل) وبتطوّر المجتمع (دور كايم) والتركيز على الفكر الوجودي والعلماني والتحرّري، والدراسات عن التصوُّف الإسلامي، والدعوة إلى القومية والإقليمية

والوطنية، والفصل بين الدين والمجتمع، وحملة الانتقاص من الدين، ومهاجمة القرآن والنبوّة والوحي والتاريخ الإسلامي، والشكّ في القيم الإسلامية، والدعوة إلى التخلّي عن الأصالة والتميُّز، والتخويف من الموت أو الفقر، وذلك لإقعاد المسلمين عن فكرة الجهاد، والإشاعة بأنّ سبب تأخُّر العرب والمسلمين إنّما هو الإسلام.

* اعتبار القرآن فيضًا من العقل الباطن مع الإشادة بعبقرية النبي محمد ﷺ وألمعيته وصفاء ذهنه، ووصف ذلك بالإشراق الروحي تمهيدًا لإزالة صفة النبوّة عنه.

* عقد مؤتمر في بلتيمور عام 1942م وهو يدعو إلى دراسة وابتعاث الحركات السرية في الإسلام.

* في عام 1947م عقد في جامعة برنستون بأمريكا مؤتمر لدراسة «الشؤون الثقافية والاجتماعية في الشرق الأدنى»، وقد ترجمت بحوث هذا المؤتمر إلى العربية تحت رقم 116 من مشروع الألف كتاب في مصر. شارك فيه كويلر يونغ وحبيب كوراني وعبد الحقّ اديوار ولويس توماس.

* مؤتمر «الثقافة الإسلامية والحياة المعاصرة» الذي عقد في صيف عام 1953م في جامعة برنستون، شارك فيه كبار المفكّرين من مثل ميل بروز وهارولد سميث وروفائيل باتاي وهارولد ألن وسجون كرسويل والشيخ مصطفى الزرقا وكنث كراج واشتياق حسين وفضل الرحمٰن الهندي.

* وفي عام 1955م عقد في لاهور بالباكستان مؤتمر ثالث لكنّه فشل، وظهرت خطّتهم بمحاولتهم إشراك باحثين من المسلمين والمستشرقين في توجيه الدراسات الإسلامية.

* انعقد مؤتمر للتأليف بين الإسلام والمسيحية في بيروت 1953م، ثم في الإسكندرية 1954م، وتتالت بعد ذلك اللقاءات والمؤتمرات في روما وغيرها من البلدان للغرض نفسه.

* «الإسلام في العصر الحديث» لمؤلّفه ولفرد كانتول سميث مدير معهد الدراسات الإسلامية وأستاذ الدين المقارن في جامعة ماكجيل بكندا، حصل على الدكتوراه من جامعة برنستون سنة 1948م تحت إشراف المستشرق هـ.أ.ر .جب الذي تتلمذ عليه في جامعة كمبريدج، وهذا الكتاب يدعو إلى التحررية Liberalism والعلمانية Secularism وإلى فصل الدين عن الدولة.

* نشر هـ.أ.ر .جب كتابه «إلى أين يتجه الإسلام؟» «Whither Islam?» الذي نشر في لبنان سنة 1932م، كان قد ألّفه مع جماعة من المستشرقين، وهو يبحث في أسباب تعثُّر عملية التغريب في العالم الإسلامي ووسائل تقدّمها وتطوّرها.

* إن بروتوكولات حكماء صهيون التي ظهرت في العالم كلّه عام 1902م ظلّت ممنوعة من الدخول إلى الشرق الأوسط والعالم الإسلامي حتّى عام 1952م تقريبًا، أي إلى ما بعد قيام إسرائيل في قلب الأمّة العربية والإسلامية. ولا شكّ بأنّ منعها كان خدمة لحركة التغريب عمومًا.

* تصوير بعض الشخصيات الإسلامية في صور من الابتذال والعهر والمزاجية كألف ليلة وليلة، وهارون الرشيد، وكتب جرجي زيدان، وكذلك تلك الكتب التي تضيف الأساطير القديمة إلى التاريخ الإسلامي «على هامش السيرة» لطه حسين وإنكار النبوة والوحي «محمد رسول الحريّة» للشرقاوي.

ويلفت نظر الباحث، وهو ينتقي نماذج من القوى الاجتماعية والفكرية والعقدية التي تمثّل أسلوبًا من أساليب مخاصمة الدعوة الإسلامية في داخل مجتمعات وبلاد المسلمين، تلك النماذج المسلمة بالاسم والنشأة إلّا أنّ تربيتها وثقافتها وتوجُّهها جعلها غربيّة الولاء غربيّة التوجُّه، وهي نماذج كثيرة أسهم بعضها وما يزال البعض الآخر يحمل سلاحه قولًا وعملًا ضدّ الإسلام والمسلمين، وقد استغلّت هذه النماذج من المفكّرين والمهنيين أطباء ومهندسين وفلكيين وغيرهم هذا العصر الذي تنوّعت فيه أساليب التفتيت لحقائق وأركان الإسلام المتكاملة، فظهروا كمثقّفين ضائعين في تيه مذاهب وأوهام الشرق والغرب، وطرحوا دعاوى غربية ذات أنياب شرسة ناعمة، تعمل على نفث وترويج هذا التيه الدعائي والسراب العصري، حين تتوهّم التكريم للإسلام بتجريده من أركانه التي يبنى بها الفرد والمجتمع والنظام والدولة، كما ينهض بذلك مجتمع المؤمنين المتماسك بشريعة الله في القرآن، والمتجدّد بهذه الشريعة الكاملة مع عصره، والمتمكّن بها من التعامل مع غيره، ومن التسابق معه، ومن التأثير فيه...

ومن أمثال هذه الدعاوى هذا القول الوارد في السؤال عن تفسير للقرآن الكريم يزعم صاحبه أنه «عصري»[1]، بينما يرجع به صاحبه عصورًا مظلمة كثيرة إلى الوراء، حينما يضع المسلم تحت عنوان «الصوفي» في صف واحد مع اليوجي الهندي والراهب

(1) انظر القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود، وعند قوله: القرآن والبناء المعماري.

المسيحي، وذلك حيث يقول في كتابه هذا: «والمتصوّف واليوجي والراهب كلّهم على درب واحد، وأصحاب منطق واحد في الحياة هو الزهد»[1]!

إنّه بذلك ينتقص من حقائق الإسلام الحقّ، الذي تمّ كماله في محكم القرآن، وفي أسوة النبي، وفي تطبيقات الحياة الإسلامية الراشدة بالعلم والعمل، وبالمساواة والعدل في مجتمع المؤمنين الأول، وذلك ليلبس هذه الحقائق المشعّة أثوابًا من الفلسفات السرية المعتمة التي ينكرها الإسلام والقرآن بالنص والأسوة، مثل هذه الفلسفة اليوجية، المتفرّعة في تطرّفها عن الفلسفة الهندوسية الوثنية، والتي يرى أصحابها أنّ الوصول إلى أقصى القوّة بالتوحُّد مع الإله الهندي برهمن إنّما يتأتّى أساسًا بالتدريب المستمرّ على «إغلاق الحواس» و«إلغاء العقل» ورفض التعامل مع الواقع، في حالة من الشخوص الطويل إلى الباطن رفضًا للحركة وللحياة إلى أن يتمّ وصول هذا «اليوجي» اليابس داخل نفسه إلى حالة «النيرفانا» أي الفناء الأبدي في إلهه برهمن، بالتوحُّد معه، والحلول فيه بالعودة إليه!

هذا هو شكل من أشكال السراب المعاصر، الذي تبثّه أخلاط منهزمة، بغير علم، من أفكار شرقية أو غربية. وهذه هي صورة من صور الأنياب الدعائية الشرسة الناعمة، التي لا ترى مع إسلامها وتلاوتها للقرآن الكريم غرابة في أن تتوهّم حلول الخالق في المخلوق، وأن تضع المؤمن بالله في وفاق تام مع المؤمن بإله فلسفي، وثني، وهمي، اسمه برهمن. وأن تحاول بذلك، واعية أو غير واعية، أن تمحو الحدود والمعالم والضوابط بين الدين الحقّ الذي شاء الله بالإسلام والقرآن وأسوة النبي أن يكون هو الظاهر على الدين كلّه، وأن يكون للمؤمنين هو الحافز والشاهد على وعيهم وتطهّرهم، وعلى صدقهم وأمانتهم، وعلى صالح أعمالهم وأقوالهم، وعلى بعد رؤيتهم وتدبّرهم لما في الآفاق، بما يعلمهم الله، من أجل أن يكتسبوا علوم الدنيا بعلوم الآخرة وباتّجاه العمل لحساب الآخرة.

داخل مثل هذا السراب التعالمي المعاصر، يمكن أن يتناثر مثل هذا الرذاذ بالخرافة الهندية اليوجية باتّجاه وجه الحقيقة القرآنية الإلٰهية، العملية، المشرقة، وإن لم ينل منها هذا الرذاذ السرابي الوهمي منالًا، إلّا أن تتجدّد في أسماع التائهين والضائعين، أصوات تيه جديد وضياع مبتكر، يؤكّد أصحابها بها في رطانة منهزمة أنّ

(1) القرآن محاولة لفهم عصري، مصطفى محمود، ص53.

كلّ شيء يساوي كلّ شيء آخر، وأنّ كلّ دين هو تمامًا مثل أيّ دين سواه، وأن يكون هذا عندهم هو من اتساع الأفق في فهم الحكمة.

العمل التغريبي والأساليب العملية

يلفت الباحث النظر إلى أنّ التغريب لقي أتباعه دعمًا شديدًا ومتواصلًا من قبل خصوم الخارج، لكي تتلاقى المحاور خصوم الخارج والداخل على حرب الإسلام ومقاومة دعوته، ولذا حفلت خطط التغريب في الداخل بأساليب عديدة، روعي فيها عامل الزمن والجغرافيا، وقيم المجتمع ووسائله، كلّ ذلك في ظلّ ممارسة تعتمد التخفّي والتستّر منهجًا لها[1] حتى لا تنتبه الأمّة المسلمة إلى هذه المخطّطات الغادرة، بل تظلّ غافلة عنها حتى تستحكم ويصعب التخلّص منها[2].

ومن أكثر الأساليب المتّخذة وأشدّها خطرًا: استخدام أبواق من أبناء الأمّة الإسلامية تنفخ فيها ما تريد. هذا ولا ريب أسلوب شديد التأثير، قويّ الفاعلية. فالأمّة الإسلامية ستنكر أيّ صوت من غير دينها وجنسها، وتبقى أمامه مسدودة الآذان، غير آبهة بما يقول... أمّا إذا كان صاحب الصوت من جنسها ومن دينها ـ كما يزعم ـ فيكون له نصيب من القبول[3]. لهذا زرعت حركة التغريب بين المسلمين نبات سوء ودعاة شر، ظلّت تسقيهم من مائها، وتسكب في عقولهم من لوثتها، حتّى صاروا تلاميذ نجباء لها، وأبواقًا تحسن الصفير بما يملى عليها.

ومن الأساليب الخبيثة التي استخدمها التغريب أسلوب الإقناع القائم على التشكيك، إذ يقومون بتشكيك أبناء هذه الأمّة في تعاليم ومبادئ دينها ومدى توافقها مع متغيّرات هذا العصر، حتّى إذا تمّ ذلك استعمل أسلوب الإقناع بأخذ البديل من الحضارة الغربية.

ورأى قادة حركة التغريب أنّ التغريب لن يكون ذا ثمرة، إلّا إذا تناول مجالات معيّنة تتّسم بالحساسية الشديدة والأهمية العظمى، كالتعليم مثلًا الذي يعدّ من أكبر المجالات التي نالت نصيبًا كبيرًا من حركة التغريب، ولذا استهدف تغريب التعليم عددًا من الأهداف، من أهمّها محاولاته:

---

(1) وسائل مقاومة الغزو الفكري للعالم الإسلامي، حسان محمد حسان، ص64.
(2) المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام، محمد محمود الصواف، ص17.
(3) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي، علي محمد جريشة ومحمد شريف الزيبق، ص58؛ المجمل في تاريخ مصر الحديثة، جلال يحيى، ص187.

القضاء على الذاتية الإسلامية المتّسمة بأخلاقها ومبادئها وتعاليمها السماوية المرتبطة بالقرآن الكريم وبالسنّة المطهّرة، وكذلك خططه الخبيثة للقضاء على الفصاحة العربية، التي أوجدتها منابع البلاغة العربية، المتمثّلة في القرآن الكريم، إذ استطاعت وسائل التعليم الحديثة ومناهجه أن تبتر الصلة بين الشباب المسلم وتراثه العريق، وكذلك العمل على إماتة الإحساس بعظمة العطاء الذي قدمته الأمّة المسلمة للبشرية، إذ قدّمت لها: منهاج الحضارة الذي حرر الإنسان من عبودية الإنسان، وحرّر العقل البشري من عبودية الوثنية والخرافة[1].

ويذكر رجال التربية أن من أبرز ثمرات تغريب التعليم وأكثرها إفسادًا الاختلاط بين البنات والبنين، الذي يعدّ خروجًا عن منهاج الإسلام[2].

ومن ثمراته كذلك تحوّل ولاء معظم المتعلّمين والمتعلّمات إلى الثقافة الغربية، فأخذوا بها، وهي تنادي بهدم الإسلام، دينهم ومعتقدهم[3].

كما أنّ من ثمراته عدم الاهتمام بموادّ الشريعة الإسلامية، وإعلاء شأن الموادّ المدنية الأخرى، فينشأ المتعلّم غير مهتمّ ولا عالم بدينه[4].

وقد لقي تغريب المرأة المسلمة عناية شديدة وأهمية كبيرة باعتبار أنّ إفسادها إفسادًا للمجتمع كلّه[5].

وتجدر الإشارة إلى أنّ من أبرز الداعين إلى تغريب العقل الإسلامي وإفساد الرؤية الإسلامية في معالجات شؤون الحياة الاجتماعية والثقافية والأخلاقية، وإفساد حياة المرأة المسلمة على وجه الخصوص: رفاعة رافع الطهطاوي[6]، الذي ذهب إلى فرنسا مسلّحًا بثقافة إسلامية، ثمّ ما لبث أن قرأ لمشاهير الغرب حتى اتّسعت ثقافته الغربية، وألّف كتابه المشهور «تخليص الإبريز» ط بولاق سنة 1250هـ. وكانت بداية التفكير في

---

(1) **عقبات في طريق النهضة**، أنور الجندي، ص120.
(2) الموضع نفسه.
(3) **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**، علي عبد الحليم محمود، ص119.
(4) المرجع نفسه، أنور الجندي، ص93.
(5) المرجع نفسه، علي عبد الحليم محمود، ص122.
(6) هو رفاعة رافع الطهطاوي (1801 ـ 1873)، ولد بطهطا من قرى صعيد مصر، تعلّم بالأزهر، ثم أوفد إلى باريس سنة 1826 مرافقًا لبعثة علمية ليكون مرشدها الروحي، فدرس الفرنسية وتثقّف هناك، وعاد إلى مصر فتولّى رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية، وتدرّج في غيرها من المناصب. له من الكتب: تخليص الإبريز، والمرشد الأمين، وغيرها.

تأليف هذا الكتاب بعد أن سافر إلى فرنسا[1] ورأى المعالم الحضارية في باريس، فأعجب بمظاهر الحريّة والمساواة، وتفاعل مع أحداث فرنسا وقوانينها، وأعجب بدستورها وشعبها، وتحدّث عن ذلك مادحًا، ثمّ بيّن أنّ هذه المساواة هي السبب في شيوع العدل وتقدّم الحضارة في فرنسا[2]. ومع أنّ الطهطاوي كان يفتقد كلّ هذه المعاني في مصر في ذلك الوقت، بل كان يرى ويلمس آثار الحكم المطلق والقهر والتعسُّف وضياع الحقوق في الشرق الإسلامي، إلّا أنّه لم ينسَ أن يبيّن أنّ هذه الحرّية وهذه المساواة ليستا غريبتين عن الإسلام. فذهب الطهطاوي إلى معالجة انبهاره برؤية توفيقية بين ما شاهده في الحضارة الغربية والإسلام، مؤكّدًا أنّ الإسلام يدعو إلى المساواة والعدل والحرية، مثل تلك القوانين التي بهر بها. ورغب الطهطاوي أن يوضح حكمة الله تعالى في تفاوت أقدار وقدرة بعض الناس دون بعض، خاصة في ضوء ما شاع يومها من ظلم الولاة للرعية بزيادة الضرائب والجباية وغيرهما، فقال في «تخليص الإبريز»: «ومع أنّ الله تعالى فضّل بعضهم على بعض في الرزق، فقد جعلهم في الأحكام متساوين، لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤوس، كما أمرت به ودلّت عليه سائر الكتب المنزلة على أنبيائه»[3].

لكنّ الطهطاوي كانت له تجاوزات حسبت عليه، وأفكار وضح فيها رائحة الغزو الفكري على عقله، بل وقد تأثّر فعلًا بالحضارة الغربية في كثير من معالجاته، ومن هذه التجاوزات: إعجابه بالنساء الفرنسيات وبمسلكهن، وتبريره لخلاعتهن، مؤكّدًا أنّ بعض خلاعتهن لا تشين السفور ولا تمتّ له بصلة، وإنّما تنشأ من نوع التربية. ثمّ تمادى في ذلك مبرّرًا الرقص الفرنسي للمرأة والرجل، فقال: «فرقص المرأة الفرنسية بين ذراعي الرجل لا يشمّ منه رائحة العهر أبدًا، بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنّه من خصوصيات النساء لأنه لتهييج الشهوات»[4].

ونظنّ أنّ هذه المقارنة التي لا يقبلها الشرع الإسلامي كان يريد منها الطهطاوي أن يقارن أو يفصل بين وضعين مختلفين بل متباينين:

---

(1) الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية، توفيق يوسف الواعي، ص687.

(2) انظر تخليص الإبريز في تاريخ باريس، رفاعة رافع الطهطاوي، ص149، 150.

(3) المصدر نفسه، ص73؛ وانظر المرشد الأمين في نصح البنات والبنين، رفاعة رافع الطهطاوي، ص130.

(4) تخليص الإبريز في تاريخ باريس، رفاعة رافع الطهطاوي، ص90.

الأوّل: بين تعليم المرأة الفرنسية، ومخالطتها للمجتمعات، وخبرتها في الحياة، وبين المرأة الشرقية التي حرمت من التعليم والثقافة، وغابت عن الفاعلية في الحياة العامة.

ومن هنا كان الإبهار الذي دعاه إلى مدحها.

الثاني: بين عادات الرقص في المجتمعات الباريسية، وعادة الرقص في المجتمعات الشرقية وخاصة في مصر، والثاني كان بلا شكّ أكثر امتهانًا للمرأة من الأوّل، ولكن هذا كله لا يبرّر أخذ الأمر على عواهنه، فالتعليم لا يبرّر السفور وإطلاق الشهوات وإبراز المفاتن، كما أنّ الرقص سواء كان بين ذراعي الرجل باحترام وحشمة، أم كان أمام الرجل بهزّ جسد المرأة وتمايله، لا يكون محمودًا أو مستحسنًا أو غير ملام عليه، فهو رقص، وهو خلاعة وامتهان، وإن اختلفت الأذواق والعادات والتقاليد، ونعتقد أنّ هذه المقارنة ممّا يؤخذ على الطهطاوي صاحب النزعة التوفيقية التغريبية.

وممّن سار على نهج الطهطاوي: خير الدين التونسي[1]، إذ نجده أوضح في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك»، إذ ذكر رأيه عن الحضارة الغربية وعن عاداتها، ثمّ تكلّم عن الوطن والوطنية، وأخذ فكرة الغربيين في الروابط بين الرعية، فاضطرّ إلى أن يقول بأنّ الدين قد لا يكون الرابط الوحيد بين أفراد الرعيّة، إذ لا بدّ عنده من رابطة الجنس أيضًا. ولكنّه مع ذلك مدح الأصول الإسلامية، وبيّن ما فيها من أصول تدعو للحريّة وإصلاح الحكم، كما بيّن أنّ السبب في تأخُّر المسلمين والدول الإسلامية هو تحرُّر حكّامها من قيود الشريعة[2]، وقد أيّد خير الدين الخروج على الحكّام الظلمة، فقد كان في الآستانة حين اندلعت ثورة عرابي في حزيران 1882م، فأكّد خير الدين أنّ ثورة المصريين على الخديوي توفيق كانت تحاول أن تحول دون خراب مصر، وأنّهم مخلصون للخلافة، ولكنّهم يطالبون بتحسين مصيرهم. ولذا فإنّهم عنده لا يخالفون الشريعة على الإطلاق، ولا يعتبرهم خير الدين التونسي من الوجهة

(1) خير الدين التونسي، قدم تونس صغيرًا، فاتّصل بصاحبها الباي أحمد، وتعلّم العلوم الأجنبية، والتحق بوظائف الحكومة، حتى اختير وزيرًا للحربية في تونس، ثم ولّاه السلطان عبد الحميد الصدارة العظمى. من مؤلّفاته: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك. توفّي سنة 1890 في القسطنطينية.

(2) انظر أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، ص49، 50، 73، 86، 186.

الدينية عصاة أو خوارج. ونتيجة لهذا الموقف الصريح الذي وقفه خير الدين التونسي من حقّ الشعب في الحريّة رفض أن يوقّع المضبطة الوزارية التي اعتبرت عرابي ورفاقه خارجين على القانون[1].

هذا وقد دعا خير الدين إلى الاجتهاد في الشريعة، من غير التمسّك بالمذاهب الفقهية، ومن غير اعتماد على النصوص إذا لم تسعفه، ما دامت غاية المجتهد أن يخدم الصالح العام[2].

ثمّ يفسّر الشريعة الإسلامية تفسيرًا يستقيه ـ كما يقول ـ من فقهاء الحنبليين والحنفيين المتأخّرين، فينكر أن تكون الشريعة قانونًا محدّدًا يأمر الفرد والحكومة بما يوجب القيام به، بل يعرفها نقلًا عن الشيخ سيّد محمد بيرم (ت825) بأنّها «ما يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول، ولا نزل به الوحي»[3].

وعلى هذا فالرجل، كما هو معروف من تاريخه، لا يحبّ الإصلاح والمصلحين، ويسعى جاهدًا إلى نفع أمّته، ولكن ليس بكاف ولا مبّرر للقول في الشريعة بغير دليل، أو بغير نظر رجال بلغوا درجة الاجتهاد، يستطيعون استنباط الأحكام على أصول الشريعة بمقياس معيّن منعًا لدخول الأهواء والبدع في الشرع.

وإطلاق القول في الشريعة على عواهنه، وفتح الباب على مصراعيه، دعوة خطرة، يراد بها التشريع بغير ما أنزل الله، والتذرُّع بمصالح الناس يوحي بأنّ الشريعة ناقصة، أو جاءت بغير مصالح الناس، أو مخالفة لسعادتهم، ثمّ من الذي يحكم إن كان الأمر صالحًا أم طالحًا[4]، أهو الشرع أم الحكّام والمحكومين؟! أم هو ما يوافق هوى طبقة أو رغبة فئة من الناس؟ لا عاصم من هذه الأغلاط إلا باتّباع قواعد الاجتهاد في الشريعة الإسلامية، وقد قال العلماء بالمصالح المرسلة، ولكنّهم وضعوا لذلك ضوابط معيّنة على أصول الاجتهاد الصحيح، ودعوى قصور الشريعة وعدم ملاءمتها للأزمنة فكرة دخيلة وأسلوب من أساليب الغزو الفكري الذي يبثّ في أوساط المسلمين، وخير الدين التونسي، مع إخلاصه وحبّه لبلده ودينه، إلّا أنّ أمثال هذه الأفكار تشير إلى التأثُّر

---

(1) انظر في ذلك الرحالون العرب، نازك سابا يارد، ص81، 82.
(2) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، خير الدين التونسي، ص49.
(3) المرجع نفسه، ص42.
(4) الفلسفة الحديثة في الميزان وتأسيس القواعد من القرآن، محمد بن فتح الله بدان، ص438.

بإيماءات المستشرقين وضغط الحضارة الغربية في تأثيرها السلبي على أفهام الكثير من المخلصين[1]، وهذا هو ما عناه المستشرق «ولفرد كانتويل سميث»[2] في كتابه «الإسلام في العصر الحديث»، حيث كان يهدف إلى بث هذه الفكرة التي تحقّق جملة أهداف الحضارة الغربية، منها مثلًا صلة الإسلام في الوقت الراهن وفي المستقبل بالإسلام في الماضي، أو بعبارة أصحّ، قطع التفكير والتشريع الإسلامي في الحال وفي المستقبل عن الوحي، وبذلك يفقد الإسلام صلابته وذاتيّته المستقلّة، ويصبح طوع الأهواء والأغراض التي يوجّهه إليها أصحاب المصالح، ومنها أيضًا تفكيك الوحدة الإسلامية، لأنّ الإسلام إذا فقد ارتباطه بذلك المصدر الأوّل الثابت الذي يجمع المسلمين على أشكال موحّدة، لم يعد هناك ما يمنع من أن يتشكّل كلّ مجتمع إسلامي في تطوّره بعوامل محليّة، منها ضعفه السياسي والاجتماعي والفكري[3]، بحيث يسيطر عليه الاستعمار الأجنبي في كثير من الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وينتهي الأمر إلى تقطع المجتمع الإسلامي وامتصاصه في مناطق النفوذ المختلفة[4].

ولا شك أنّ الإيحاء العام للثقافة الغربية قد أثّر بدرجة متفاوتة في كثير من الدارسين في ذلك الوقت، وأخذ هذا الإيحاء يخرج على شكل آراء ووجهات نظر وإعجاب، سواء كان هذا الإعجاب بالغرب، أم بشيء يلفت إليه الغرب، فمثلًا نرى أنّ الطهطاوي، وهو الشيخ الأديب الأريب، يلفت إلى حضارة القدماء المصريين، ويلفت إلى التأسّي بها والاقتداء بخطواتها، ويشيد بتقدُّم الفراعنة وامتيازهم في المعارف والعلوم والقوانين والفضائل الخلقية والاجتماعية، فيقول بعد أن يشيد بهم وبآثارهم: «ومنه يعلم أنّه كان لمصر إذ ذاك أحكام عادلة، وقوانين مرتّبة، وحدود مشروعة خالية من الأغراض والنفسيات، وهي نتيجة التمدّن العام»... ويقول: «فلا يبعد على مصر في هذا العصر أن تستجلب السعادة، وتكتسب القوّة العملية بالحسنى وزيادة، وتتحمّل

---

(1) الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر، محمد البهي، ص53.

(2) ولفرد كانتويل سميث مدير معهد الدراسات الإسلامية وأستاذ الدين المقارن في جامعة ماكجيل بكندا. حصل على الدكتوراه في جامعة برينستون سنة 1948 تحت إشراف المستشرق «هـ. أ. ر. جب» وكان موضوع بحثه في الدكتوراه هو: مجلة الأزهر، عرض ونقد بين عهدين: عهد حسين وعهد محمد علي فريد.

(3) «التأثير المضاد الذي تلقاه الثقافة الغربية في الشرق الأدنى»، أرنست جب، من محاضرة له في معهد الدراسات الإسلامية في باريس في 24 أبريل عام 1951م، ترجمة عادل العوا تحت عنوان: إنقاذ المجتمع الإسلامي، عام 1952م، ص38.

(4) الإسلام والحضارة الغربية، محمد محمد حسين، ص161، 162.

من وسائل الغنى على مقاصد الإفادة والاستفادة، لأنّ بنية أجسام أهل هذا الزمان هي عين بنية أهل الزمان الذي مضى وفات، والقرائح واحدة»[1].

ويقول الدكتور محمد محمد حسين تعليقًا على دعوة الطهطاوي هذه: «ومن الواضح أنّ هذه الأمثال الكثيرة التي يتّخذ فيها الطهطاوي القدوة والأسوة من تاريخ الفراعنة شيء جديد على الفكر الإسلامي، جاء في تصوُّره الجديد للوطنية الذي بدأ يأخذ اعتباره إلى جانب الرؤية الإسلامية من ناحية، وممّا شاهده من اهتمام علماء الآثار في فرنسا بتاريخ مصر القديم من ناحية أخرى، فقد رأى هناك آثار الفراعنة التي نقلها علماء الحملة الفرنسية إلى بلادهم، وطالب في كتاب «تخليص الإبريز» بردّها إلى مصر لأنّ مصر أخذت الآن في أسباب التمدّن والتعلُّم على منوال بلاد أوروبا، فهي أولى وأحقّ بما تركه لها سلفها»[2].

وإذا كان التأثّر الثقافي بالتغريب قد ظهرت بعض ملامحه على الطهطاوي وخير الدين مع أنّهما من المسلمين، فإنّه قد وضح وارتفعت له راية عند جرجي زيدان وبطرس البستاني وسليم تقلا وفرنسيس فتح الله وغيرهم. ثم خلف من بعد هؤلاء خلف خلصوا لهذا الفن وانقطعوا له، وكشفوا عن وجوههم بغير حياء ولا خجل، نأخذ مثلًا من هؤلاء قاسم أمين الذي تجلى عليه أثر الثقافة الغربية كأوضح ما يكون حين دعا إلى نبذ كل العادات السابقة والانتماء صراحة إلى الثقافة الأوروبية. وتجلّى ذلك بوضوح في كتابه «تحرير المرأة» سنة 1899م، وكتابه الثاني «المرأة الجديدة» سنة 1900م، وأمّا الكتاب الأوّل، فقد دعا فيه إلى سفور المرأة، معللًا ذلك بأنّها تعاليم بالية، وأنّ السفور ليس فيه خروج عن الدين[3]، ثمّ قرّر أنّ الشريعة الإسلامية إنّما هي كليات عامة لم تعرض على أن تكون شرعًا تامًا، يمكن أن يجدّد في كلّ زمان وكلّ أمّة وما يوافق مصالحها، أمّا الأحكام المبنيّة على ما يجري من العادات والمعاملات، فهي قابلة للتغير على حسب الأحوال والأزمان، وكلّ ما تطلبه الشريعة من الناس هي أن لا يخلّ هذا التغير بأصل من أصولها العامة[4].

---

(1) انظر تخليص الإبريز في تاريخ باريس، رفاعة رافع الطهطاوي، ص20، 170، 177 ـ 179.

(2) انظر تخليص الإبريز في تاريخ باريس، رفاعة رافع الطهطاوي، ص177؛ من مصر إلى مصر، ص154 ـ 162.

(3) انظر المصدر نفسه، ص177؛ ومن مصر إلى مصر، ص154 ـ 162.

(4) انظر تحرير المرأة، قاسم أمين، ص70 (بتصرف).

ثم تبنّى الفكر الغربي في كتابه هذا في السفور، وفي اشتغال المرأة وخروجها إلى الأعمال العامة، وتعدّد الزوجات والطلاق[1]. تبنّى مذهب الغربيين في كلّ هذه القضايا زاعمًا بغير حياء أن هذا هو مذهب الإسلام، وهو فهم الإسلام. وفي كتابه الثاني «المرأة الجديدة» رفض كلّ المسلمات والأعراف السابقة، سواء جاءت من طريق الدين أم من غير طريقه، وأوحى إلى النّاس أنّه لا يقبل إلّا ما يأتي عن طريق التجربة ويوافق العصر. وبغير حياء ولا عقل سمّى أسلوبه هذا «الأسلوب العلميّ»، ثمّ دعا في كتابه صراحة إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، ثمّ يهاجم المعجبين والمتمسّكين بالإسلام وتعاليمه، فيقول: «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء إلّا أن نربّي أولادنا على أن يتعرّفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها، إذا أتى ذلك الحين ونرجو أن لا يكون بعيدًا، فقد انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدّن الغربي، وتيقّنا أنّه من المستحيل أن يتمّ إصلاح ما في أحوالنا»، إلى أن يقول: «هذا هو الذي جعلنا نضرب الأمثال بالأوروبيين ونشيد بتقاليدهم وحملنا على أن نستلفت الأنظار إلى المرأة الأوروبية»[2].

وكان لقول هذا المستغرب أثر في نساء مصر، فقامت بعض النساء في مصر، وتزعّمت هذه الحركة النسوية هدى شعراوي، حرم علي باشا شعراوي، وتجرّأت هذه المتزعّمة على ما لم تتجرّأ عليه امرأة في مصر من قبل، فسافرت إلى باريس وإلى أمريكا لتدرس شؤون المرأة، وأخذت تلقي بالتصريحات والأحاديث لمندوبي الصحف[3].

وهكذا تشبّعت هذه الفئة بالأفكار المستوردة، وكانوا صدًى للمستشرقين، وأبواقًا للغزو الفكري، ينشرون ما يملى عليهم، ويذيعون ما يراد منهم بكلّ تفان. وكان صدى ذلك الخلل والاضطراب مع وجود عناصر قيادية تعمل على عزل الإسلام عن أن يكون أداة التعبير في هذا الاحتكاك، أنه ما إن أقبل منتصف القرن التاسع عشر إلّا وقد تخلّفت الشعوب الإسلامية عن ركب الحضارة والتقدّم العلمي، ونسيت تراثها ونهضتها وعزّتها وعلمها، بل عقلها[4]، وصاحبها مع هذا ضيق في الفكر، وتعطيل للقوى

(1) أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي، صابر طعيمة، ص43.
(2) المرأة الجديدة، قاسم أمين، ص185، 186.
(3) الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر، محمد محمد حسين، 2/ 235.
(4) المجتمع العربي من الحرب العالمية الأولى إلى العصر الحاضر، جلال يحيى، ص383.

الفطرية[1]، وجناية على تعليم الإسلام وسوء تفسير لتعاليمه التي تحثّ على استخدام العقل، والتفكير في الكون، واقتباس الصالح النافع، وتطوير المفيد والحسن، وإعداد القوى الممكنة للدفاع عن الدين والديار وإرهاب العدو، وتسخير كلّ شيء والاستفادة منه لنفع الإنسان وسعادته[2].

واستطاع التغريب والدّاعون إليه من إشاعة السفور والدعوة إلى «قضية» للمرأة المسلمة المعاصرة، وتسلّلوا من خلال هذه القضية إلى العمل على خلق وهدم قيم الإسلام وضوابطه التي تنظّم حياة الأسرة[3].

لقد استطاع دعاة التغريب أن يمارسوا في خصومتهم للإسلام الأسلوب الفكري القائم على التشكيك والمغالطة وقلب المفاهيم، والأسلوب العملي القائم على الإثارة في خلع معظم مجتمعات المسلمين عن جوهر الإسلام، كان ذلك في الخطوة الأولى التي تنادوا فيها بأن تخلع المرأة حجابها وتتجرّد من ملابسها، ولم يمض وقت طويل في أكثر البلاد المسلمة، حتّى أصبح اختلاط البنات والبنين شيئًا مسلّمًا به في معاهد التعليم، وفي الحياة الاجتماعية، ثم زجّوا بالمرأة في ميادين العمل ومصارعة الحياة ومزاحمة الرجال، تقوم بما لم تهيّئه لها طبيعتها وما لا تستطيعه في كثير من الأحيان، فعملت صاغرة ذليلة عاملة في المزارع والمصانع، وخدمت الرجال في الفنادق، وغنّت ورقصت، وقامت بالأدوار التمثيلية لتمتّعهم بصوتها وجسمها حتّى غدت سلعة رخيصة تُباع وتُشترى[4].

وأمّا مظاهر التغريب العملي في خصومته للإسلام فيتمثّل في ممارسات اجتماعية عديدة مثل الاهتمام بالاحتفال بأعياد مصطنعة، كعيد الأم وعيد العمال وعيد الطفولة وعيد رأس السنة الميلادية[5]، إلى غير ذلك من أعياد اخترعها دعاة الفكر الغربي وطوابيره المبثوثة بين ظهراني المسلمين سماسرة الفكر الإلحادي والصليبي[6].

---

(1) لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم، شكيب أرسلان، ص183.

(2) المجتمع الإسلامي والتيارات المعاصرة، محمد البهي، ص266.

(3) الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر، محمد محمد حسين، 2/ 240.

(4) الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام، علي عبد الحليم محمود، ص322.

(5) موعده حسب التقويم الجريجوري اليوم الأوّل من شهر يناير، وهو أوّل السنة الميلادية، ولم يكن كذلك قبل سنة 1165هـ/ 1752م، فقد كانت السنة تبدأ في 25 مارس في إنجلترا وأمريكا، ولكن ذلك تغيّر في سنة 1165هـ/ 1752م. ويحتفل النصارى بهذا العيد، ويقضونه في اللهو والمرح (الموسوعة الذهبية، إبراهيم عبده، 3/ 475؛ الموسوعة العربية الميسرة، محمد شفيق غربال، 2/ 852).

(6) المرجع نفسه، علي عبد الحليم محمود، ص125.

ويلفت نظر الباحث أنّ دعاة التغريب أعدّوا بإمكانات هائلة لتتسلّل إلى وسائل الإعلام في معظم بلاد المسلمين، وقد استغلّت حركة التغريب هذه الوسيلة التي تخاطب الملايين مباشرة، فحرّكوها وفق ما يريدون من تخريب وإفساد[1].

ومن أبرز وسائل الإعلام الصحافة، التي كتبت بتلك الأيدي الحاقدة، فنشرت كلّ ما يسيء للإسلام ويخدم أغراضهم، وحقّقوا هدفهم وهو: إشاعة التفاهة، وتزييف الحقائق، وحبس الناس في مجال البلاهة[2].

ومن الملاحظ على سائر وسائل الإعلام في معظم أرجاء العالم الإسلامي كلّه أنها لا تعمل إلّا في خطّ واحد، ونغمة يكمل بعضها بعضًا، حتّى تبنى وتشكّل كما تشاء في وحدة متكاملة، بحيث تضمن في النهاية تشكيل قيادات وأفراد، وغزو عقول وشخصيات، واحتلال أفكار ومفاهيم، ودفن تشريعات وقيادات، وزرع تنظيمات وسلوكيات، وهي لا تقتصر على مؤسّسة واحدة بل تمتدّ إلى سائر المؤسّسات، ولا تكتفي ببعد واحد بل تتناول سائر الأبعاد. وبذلك كلّه: تحاول غزو المسلم داخل بيته وخارجه، وفي تربيته واقتصاده، وفي إدارته وسياسته، وفي صغره وكبره، وفي رجاله ونسائه، وفي ريفه وحضره[3].

وتأتي بعد الصحافة الإذاعة والتلفاز، وتأتي خطورة الإذاعة والتلفاز في أنّهما يدخلان كلّ بيت، ويغزوان مختلف المستويات، ويؤثّران في كثير من المواقف.

والتلفاز بما يقدّم من برامج أصبح أداة هدم في يد دعاة التغريب في معظم بلاد المسلمين، ومن هنا نرى أنّ حركة التغريب مارست أساليب عديدة في خصومتها للإسلام وأهله.

وقد نتج عن حركة التغريب دعوى باطلة قوامها بأنّ الإسلام دين روحي، لا صلة له بالمناهج الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، وأنّه قاصر على العبادة والمسجد والصلاة والصيام... أمّا أنظمة المجتمع فإنّها تؤخذ من الغرب، ومن الفكر الغربي. ومن هنا عمل دعاة حركة التغريب، وبكل وسيلة، على إنكار دور الإسلام في بناء الحضارة العالمية، وتقديم المنهاج العلمي التجريبي، بدعوى أن المسلمين أخذوا منهاج اليونان وفلسفتهم، وأقاموا عليها حضارتهم التي بادت وانتهت.

---

(1) **الإعلام في ضوء الإسلام**، عمارة نجيب، ص16.
(2) **عقبات في طريق النهضة**، أنور الجندي، ص175، 176.
(3) **وسائل مقاومة الغزو الفكري للعالم الإسلامي**، حسان محمد حسان، ص77.

ثم إنّ أذناب الغرب الذين أعدّوا إعدادًا دقيقًا ليقودوا المجتمع المسلم إلى الهاوية بالتخلّي عن دينه، وتهيئة المناخ الملائم لكلّ ما هو غربي، لكي يفتحوا ثغرة في جدار الفكر الإسلامي لدخول الفكر الصهيوني والماركسي والعلماني وغيره، ولكي تصبح التأثيرات الغربية واضحة ولها الريادة والسيادة في حياة المسلمين.

استخدموا أساليب مدروسة وخططًا مبرمجة، فكانت أشدّ فتكًا، إذ اتّخذ التغريب كما سبقت الإشارة لتحقيق أهدافه بعض عناصر المسلمين، ليقطع الشجرة أحد أعضائها، الأمر الذي يجري في التغير السياسي، سواء عن طريق الانقلابات العسكرية أم الاغتيال أم غير ذلك.

هذا وقد استطاعت القوى التغريبية التي هيمنت على مجالات الفكر والأدب والثقافة والسياسة أن تعزل تأثير العقيدة الدينية في توجيه الحياة العامة في الأقطار العربية منذ مطلع القرن العشرين، وراجت أفكار التقطها صغار الطلبة وأنصاف المتعلّمين الذين يحملون في أنفسهم مركّبات النقص والشعور باحتقار الذات، واتّخذ منها بعض المثقّفين وأشباه المثقّفين وسيلة رخيصة لإظهار تقدّمية كاذبة، حتى شاعت مثل هذه الأفكار التي تقول وتزعم بأن:

أ ـ الدين ظاهرة اجتماعية: يريدون بذلك أنّ كل دين ـ والإسلام دين ـ ذو منشإ أرضي ومصدر إنساني.

ب ـ الترويج لنظريات إلحادية تحول دون تربية الأجيال التي تنشأ ببلاد المسلمين على عقيدة الإيمان بالله، كنظريتي دوركايم وماركس اليهوديين وغيرهما من النظريات الاجتماعية، التي لا تفرق بين الله باعتبار ذاته حقيقة تتّصف بالوجود بأدلة عقلية ووحي سماوي، وفكرة الإنسان عن الإله التي يمكن أن تتشوّه وتتطوّر وتصيب وتخطئ.

جـ ـ وصف الدين بأنّه حركة رجعية يوقف التطور ويخالف العقل، وتعرض هذه الفكرة بمناسبة الكلام عن الصراع بين الكنيسة والنهضة في أوروبا، ومحاولة رجال الكنيسة كبت الحركة العلمية. فتؤخذ هذه الفكرة وتعمّم على جميع الأديان ويحكم بها خطأ على الإسلام، ويروّج لها الباحثون من اليهود بوجه خاص.

د ـ إلغاء الدين أو فصله عن الحياة العامة، وجعله أمرًا شخصيًا، وقياس الإسلام على غيره في هذا المجال.

هـ ـ إقامة روابط المجتمع على القومية أو الوطنية، وإبعاد الأخوّة والرابطة في

الدين، وجعل العلاقات بين الدول سياسية من دون اعتبار الرابطة الإسلامية لأنها دينية.

و - اعتبار قواعد العفّة والضبط الجنسي ضربًا من الرجعيّة، والسير في اتجاه الإباحية الجنسية.

ز - اعتبار الإنسان حيوانًا تطوّر إلى شكل إنسان (نظرية داروين) وبالتالي معاملته على هذا الأساس أخلاقيًّا واجتماعيًّا، وذلك لتجريده من كل مقوّمات الفطرة الإنسانية التي أودعها الله عباده المؤمنين.

ولقد كانت الوسائل والأساليب التي ابتكرها خصوم الدعوة من المستغربين في بلاد المسلمين مثيرة ومؤثّرة عبر ميادين وحقول مختلفة، كالإعلام والتعليم والأدب وغير ذلك، بهدف زعزعة العقيدة الإسلامية الصحيحة في نفوس المسلمين، بحيث لا يستطيعون أن ينشروا الإسلام. وقد استطاعوا أن يكوّنوا حشدًا هائلًا من العلماء المتعالين، الذين ينفّذون مساعيه ومراميه وفق ما يريد، أو أحسن ممّا يريد، مثلما حدث بالفعل في كثير من بلاد المسلمين، حين شجع دعاة التغريب التعليم المدني، وحاربوا التعليم الديني، فانكمش علماء الدين الإسلامي وعجزوا عن أداء رسالتهم، ولم يستطيعوا مواجهة التيّارات الحديثة بشتّى أشكالها، فخلت الساحة للتفكير الأوروبي الغربي، وهذا ما أدّى إلى تكوين جيل في معظم المجتمعات الإسلامية لا يعترض على الأخذ بقوانين الغرب، وإقصاء الأحكام الإسلامية، اعتقادًا منهم أنّ المحاكاة لا تتمّ إلّا بأخذ القوانين كذلك، وهذا الأمر من أخطر المقاتل الذي أصيبت به الأمّة المسلمة.

وتجدر الإشارة إلى أنّه بسبب حركة التغريب، اشتدّ صلف التيارات الفكرية والسياسية في معظم المجتمعات الإسلامية، وكانت كثيرة، وقد تلتقي في الغاية، وقد لا تلتقي، ومعظم هذه التيّارات تعمل على محاربة الإسلام، وصنع أدوات الضرب التي توجّه إليه عبر أساليب عديدة، فأصبحت عاملًا معوقًا لتقدّم الإسلام وتعرّف الأجيال المسلمة على جوهره ونقاء شرعه وسموّه.



11

حزب التحرير وتوجّهاته

حزب التحرير حزب سياسي إسلامي تقوم دعوته على وجوب إعادة الخلافة الإسلامية معتمدًا الفكر أداة رئيسية في التغيير، وقد صدرت عنه اجتهادات شرعية عديدة كانت محلّ انتقاد جمهرة علماء المسلمين.

* مؤسسه الشيخ تقي الدين النبهاني (1909 - 1979م) فلسطيني، من مواليد قرية إجزم قضاء حيفا، تلقّى تعليمه الأوّلي في قريته ثم التحق بالأزهر فدار العلوم بالقاهرة، وعاد ليعمل مدرسًا فقاضيًا في عدد من مدن فلسطين.
* إثر نكبة 1948م غادر وطنه مع أسرته إلى بيروت.
* عُيِّنَ بعد ذلك عضوًا في محكمة الاستئناف الشرعية في بيت المقدس ثم مدرّسًا في الكلية الإسلامية في عَمَّان.
* في عام 1952م أسّس حزبه وتفرّغ لرئاسته ولإصدار الكتب والنشرات التي تعدّ في مجموعها المنهل الثقافي الرئيسي للحزب، تنقّل بين الأردن وسوريا ولبنان إلى أن كانت وفاته في بيروت وفيها دفن.
* من الصعوبة بمكان معرفة الشخصيات القيادية البارزة في الحزب وذلك بسبب انتهاج السريّة الشديدة في العمل التنظيمي.
* بعد وفاة النبهاني ترأس الحزب عبد القديم زَلُّوم، وهو من مواليد مدينة الخليل بفلسطين وصاحب كتاب «هكذا هُدِمَت الخلافة».
* بناء على طلب تقدّم به كل من: علي فخر الدين، طلال البساط، مصطفى صالح، مصطفى النحاس، منصور حيدر، تأسس فرع للحزب في لبنان بتاريخ 19/ 10/ 1378هـ.
* الشيخ أحمد الداعور: كان مسؤولًا عن فرع الحزب في الأردن، ألقي عليه القبض

عام 1969م إثر محاولة الحزب الاستيلاء على الحكم، وحكم عليه بالإعدام ثم ألغي هذا الحكم.

- في شهر أغسطس 1984م أعلن عن تقديم 32 شخصًا من المنتمين إلى حزب التحرير إلى المحاكمة في مصر، وذكر أنّ زعماء هؤلاء الذين وجّهت إليهم تهمة العمل على قلب نظام الحكم هم: عبد الغني جابر سليمان (مهندس)، صلاح الدين محمد حسن (دكتوراه في الكيمياء) ويقيمان في النمسا، والفلسطيني كمال أبو لحية (دكتوراه في الإلكترونيات) ويقيم في ألمانيا الاتحادية، وعلاء الدين عبد الوهاب حجاج (طالب في جامعة القاهرة).
- عبد الرحمٰن المالكي: سوري، من الشخصيات القيادية في الحزب، وهو صاحب كتاب «العقوبات».

أمّا الأفكار والمعتقدات فتتمثل في الآتي:

- لا تخرج دعوتهم عن أن تكون واحدة من الجماعات الإسلامية التي تحمل فكر أهل السنة والجماعة.
- تقوم غايتهم على استئناف الحياة الإسلامية عن طريق إقامة الدولة الإسلامية في البلدان العربية أوّلًا ثم الإسلامية، ويتمّ حمل الدعوة بعد ذلك إلى البلدان غير الإسلامية عن طريق الأمّة المسلمة.
- المّيزة الرئيسية التي يتصف بها الحزب هي التركيز الكبير على الناحية الثقافية والاعتماد عليها في إيجاد الشخصية الإسلامية أوّلاً والأمّة الإسلامية آخرًا، ويحرص الحزب أشدّ الحرص على تنمية هذه الناحية لدى المنتسبين إليه.
- يركز الحزب على إعادة الثقة بالإسلام عن طريق العمل الثقافي من ناحية والعمل السياسي من ناحية أخرى.

1 ـ العمل الثقافي: «ويكون بتثقيف الملايين من الناس تثقيفًا جماعيًا، وبالثقافة الإسلامية، وهذا يوجب على الحزب أن يتقدّم أمام الجماهير ويتصدّر لمناقشتهم أسئلتهم وشكوكهم وتأييدهم حتى يصهرهم بالإسلام»[1].

2 ـ العمل السياسي: «ويكون برصد الحوادث والوقائع، وجعل هذه الحوادث

(1) مفاهيم أساسية، حزب التحرير، ص87.

والوقائع تنطق بصحة أفكار الإسلام وأحكامه وصدقها، فتحصل الثقة لدى الجماهير بذلك» (نداء حار، ص 96).

* يفلسف الحزب طريقة وصوله إلى تحقيق أهدافه بما يراه من أنّ أيّ مجتمع إنّما يعيش الناس فيه داخل جدارين سميكين: جدار العقيدة والفكر، وجدار الأنظمة التي تعالج علاقات الناس وطريقتهم في العيش، فإذا أريد قلب هذا المجتمع من قبل أهله أنفسهم، فلا بدّ أن يركّز هجومه على الجدار الخارجي (أي مهاجمة الأفكار) ممّا يؤدي إلى صراع فكري حيث يحصل الانقلاب الفكري ثم السياسي.

يقسم الحزب مراحل عملية التغيير إلى ثلاث مراحل على النحو التالي:

ـ المرحلة الأولى: الصراع الفكري، ويكون بالثقافة التي يطرحها الحزب.

ـ المرحلة الثانية: الانقلاب الفكري، ويكون بالتفاعل مع المجتمع عن طريق العمل الثقافي والسياسي.

ـ المرحلة الثالثة: تسلُّم زمام الحكم، ويكون عن طريق الأمّة تسلّمًا كاملًا.

ويرى بأنه لا بدّ له في المرحلة الثالثة من طلب النصرة من رئيس دولة، أو رئيس كتلة، أو قائد جماعة، أو زعيم قبيلة، أو من سفير، أو ما شاكل ذلك.

* حدّد الحزب أوّلًا مدّة ثلاثة عشر عامًا من تاريخ تأسيسه للوصول إلى الحكم، ثمّ مدّدها ثانيًا إلى ثلاثة عقود من الزمان (30 سنة) مراعاة للظروف والضغوط المختلفة، ولكن شيئًا من ذلك لم يحدث على الرغم من مضي المدّتين.

* يغفل الحزب الأمور الروحية وينظر إليها نظرة فكرية إذ يقول: «ولا توجد في الإنسان أشواق روحية ونزعات جسدية، بل الإنسان فيه حاجات وغرائز لا بدّ من إشباعها. فإذا أُشبعت هذه الحاجات العضوية والغرائز بنظام من عند الله كانت مسيَّرة بالروح، وإذا أُشبعت من دون نظام أو بنظام من عند غير الله كان إشباعًا ماديًا يؤدّي إلى شقاء الإنسان».

* يرى الشيخ تقي الدين أنّ الصعوبات التي تعترض قيام الدولة الإسلامية هي:

1 ـ وجود الأفكار غير الإسلامية وغزوها للعالم الإسلامي.

2 ـ وجود البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمر.

3 ـ استمرار تطبيق البرامج التعليمية على الأساس الذي وضعه المستعمر حسب الطريقة التي أرادها.

4 ـ وجود إكبار لبعض المعارف الثقافية واعتبارها علومًا عالمية.

5 ـ كون المجتمع في العالم الإسلامي يحيا حياة غير إسلامية.

6 ـ بعد الشقة بين المسلمين وبين الحكم الإسلامي، لا سيّما في سياسة الحكم وسياسة المال، حيث يؤثّر هذا البعد فيجعل تصوّر المسلمين للحياة الإسلامية ضعيفًا.

7 ـ وجود حكومات في البلاد الإسلامية تقوم على أساس ديمقراطي وتطبّق النظام الرأسمالي كلّه على الشعب.

8 ـ وجود رأي عام عن الوطنية والقومية والاشتراكية.

* يحرم الحزب على أعضائه الاعتقاد بعذاب القبر وبظهور المسيح الدجّال ومن يعتقد هذا في نظرهم يكون آثمًا.

* يرى زعماء الحزب عدم التعرّض للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لأنّ ذلك لديهم من معوقات العمل المرحلي الآن، فضلًا عن أنّ هذا الأمر والنهي إنّما هما من مهمّات الدولة الإسلامية عندما تقوم.

* للحزب دستور مؤلّف من 187 مادة معدٌّ للدولة الإسلامية المتوقّعة، وقد شُرح هذا الدستور شرحًا مفصّلًا، ولا يخرج هذا العمل عن أن يكون مجرّد ترف فكري بعيد عن أرض الواقع.

هذا ويأخذ الدارسون على الحزب عدّة أمور منها:

أوّلاً: قضايا دعوية

- تركيزه على النواحي الفكرية والسياسية وإهماله النواحي التربوية والروحية.
- انشغال أفراد الحزب بالجدل مع كافة الاتجاهات الإسلامية الأخرى.
- إعطاء العقل أهمية زائدة في بناء الشخصية وفي الجوانب العقائدية.
- اعتماد الحزب على عوامل خارجية في الوصول إلى الحكم عن طريق طلب النصرة والتي قد يكون فيها تورّط غير متوقّع.

- تخلّيه عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حاليًا.

يتصوّر القارئ لفكر الحزب أنّ همّه الأوّل هو الوصول إلى الحكم.

- المحدودية في الغايات والاقتصار على بعض غايات الإسلام من دون بعضها الآخر.

- التصوّر بأنّ مرحلة التثقيف ستنقلهم إلى مرحلة التفاعل فمرحلة استلام الحكم، وهذا مخالف لسنة الله في امتحان الدعوات، ومخالف للواقع المحفوف بآلاف المعوقات.

- معاداة جميع الأنظمة التي يتحرّكون فوق أرضها ممّا ورّطهم بحملات اعتقالات دائمة ومستمرّة، ولعلّ السرية الشديدة وطموحهم للوصول إلى الحكم هو السبب في تخوّف الأنظمة منهم وملاحقتهم من دون هوادة.

ثانيًا: قضايا فقهية

- قام الحزب بإصدار فتاوى وإعطاء أحكام فقهية غريبة عن الفقه والحسّ الإسلامي وألزم أتباعه بتبنّي هذه الأحكام والعمل على نشرها، ومن ذلك:

- قوله بجواز عضوية غير المسلم، وعضوية المرأة في مجلس الشورى.

- إباحته النظر إلى الصور العارية.

- إباحته تقبيل المرأة الأجنبية بشهوة وغير شهوة وكذلك مصافحتها.

- قوله بجواز أن تلبس المرأة الباروكة أو البنطال، وإنّها لا تكون ناشزة إذا لم تطع زوجها في التخلّي عن ذلك.

- قوله بجواز أن يكون القائد في الدولة المسلمة كافرًا.

- قوله بجواز دفع الجزية من قبل الدولة المسلمة للدولة الكافرة.

- قوله بجواز القتال تحت راية شخص عميل تنفيذًا لخطة دولة كافرة ما دام القتال قتالًا للكفّار.

- قوله بسقوط الصلاة عن رجل الفضاء المسلم.

- قوله بسقوط الصلاة والصوم عن سكّان القطبين.

- قوله بالسجن عشر سنوات لمن تزوّج بإحدى محارمه حرمة مؤبّدة.

قوله بأنّ الممرات المائية بما فيها قناة السويس ممرات عامة لا يجوز منع أية قافلة من المرور فيها.

- قوله بجواز الركوب في وسائل المواصلات (البواخر والطائرات...) التي تملكها شركات أجنبية، مع تحريم هذا الركوب إن كانت مملوكة من شركات أصحابها مسلمون لأن الأخيرة ليست أهلاً للتعاقد في نظره.

وأمّا جذور الحزب ومعتقداته فهي تتمثل في الآتي:

- كانت للمؤسس أفكار قومية إذ أصدر سنة 1950م كتابًا بعنوان «رسالة العرب» وانعكس هذا على ترتيب أولويات إقامة الدولة الإسلامية في البلدان العربية أولًا ثم الإسلامية.

- كان النبهاني في بداية أمره على صلة بالإخوان المسلمين في الأردن، يلقي محاضراته في لقاءاتهم، ويثني على دعوتهم وعلى مؤسّسها الشيخ حسن البنا، لكنه ما لبث أن أعلن عن قيام حزبه مستقلًّا فيه تأسيسًا وتنظيرًا.

- ناشده الكثيرون العدول عن هذه الدعوة ومن أولئك الأستاذ سيد قطب حين زيارته للقدس عام 1953م، فقد ناقشه كثيرًا ودعاه إلى توحيد الجهود، لكنّه أصرَّ على موقفه، فقال سيد كلمته المشهورة: «دعوهم فسينتهون من حيث بدأ الأخوان».

هذا ومن نافلة القول أن نشير هنا إلى أولويات الحزب فقد:

- ركز الحزب نشاطه في البداية على الأردن وسوريا ولبنان ثم امتدّ نشاطه إلى مختلف البلدان الإسلامية، وأخيرًا وصل نشاطه إلى أوروبا وخاصة النمسا وألمانيا.

- كانت للحزب صحيفة أسبوعية تصدر في بيروت باسم «الحضارة».

- يسمّي الحزب الأقطار التي يعمل فيها باسم «الولايات»، ويقود التنظيم في كلّ ولاية لجنة خاصة به تسمّى «لجنة الولاية» وتتشكّل من (3 ـ 10) أعضاء.

- تخضع لجان الولايات إلى مجلس القيادة السري.

حزب التحرير منطلقًا ومعتقدًا

نشأ حزب التحرير في الأردن[1]، ثم افتُتح له فرع في لبنان في 19/10/1378هـ[2]، على إثر طلب تقدّم به مجموعة من أعضائه هناك إلى الحكومة اللبنانية[3].

وغايات الحزب ملخّصة في مبادئ الحزب التي تقرّر أنه لا بدّ من استئناف الحياة الإسلامية في البلاد العربية[4] أوّلًا، ثم تستأنف هذه الدولة تطبيق الأحكام والتشريعات الإسلامية في المجتمع العربي كنقطة انطلاق أولى إلى بقية البلاد الإسلامية، لاستئناف الحياة الإسلامية فيها بعد أن تسيطر دول الحزب على تلك البلاد[5].

كما تقوم مبادئ الحزب على حمل الدعوة الإسلامية.

وهذه الغاية تعني في مفهوم الحزب نقل الدعوة الإسلامية إلى غير الأمة الإسلامية بواسطة الدولة الإسلامية، والتي سبق أن قامت في البلاد الإسلامية، أي أنّ مرحلة هذه الغاية لا تأتي إلّا بعد أن يغطّي الحزب كامل البلاد الإسلامية بدولته ويستأنف الحياة الإسلامية فيها. كما تقوم مبادئ الحزب على أنّه لا بدّ في إطار الأهداف العليا للحزب من إعادة بناء المجتمع على أسس جديدة، وبحسب دستور الحزب، وهو الدستور الذي يتضمّن مائة واثنين وثمانين مادة[6].

فأمّا وسائل الحزب إلى غاياته فقد جمعها في المادة الرابعة من نظامه ونصّها: «طريق الحزب للوصول إلى هذه الغاية هي تسلّم الحكم عن طريق الأمة»[7]، ثمّ فصل في الوسائل الموصلة إلى جعل الأمّة تساعده على تسلّم الحكم في المادتين السابعة والثامنة من نظام الحزب الأساسي، نلخّصها بما يعين على أن نرى مبادئ الحزب التي يمكن أن تتمثّل في الآتي:

في الجانب العقدي، فإنّ الحزب متأثّر كثيرًا بالنهج الاعتزالي، فما أدركه العقل

---

(1) انظر الدعوة الإسلامية، صادق أمين، ص84.

(2) انظر بيان الحزب لعام ١٣٧٨هـ، حزب التحرير، ص3.

(3) هؤلاء الأعضاء هم: علي فخر الدين، طلال البساط، مصطفى صالح، مصطفى النحاس، منصور حيدر (المصدر نفسه، حزب التحرير، ص7).

(4) يقول الحزب في مفاهيمه، ص68: حزب التحرير يعتبر المجتمع الإسلامي كلّه مجتمعًا واحدًا لأنّ قضيته واحدة ولكنّه يجعل نقطة الابتداء بالدول العربية.

(5) انظر مفاهيم أساسية، حزب التحرير، ص73.

(6) انظر بيان الحزب لعام ١٣٧٨هـ، حزب التحرير، ص7.

(7) المصدر نفسه، ص8.

واستساغه الفكر مقدّم على ما عداه[1]، وفي ذلك يقول الدكتور صادق أمين نقلًا عن كتاب الحزب المسمّى «الدوسيه»[2]: «إنّ العقائد لا تؤخذ إلّا عن يقين، وإنّه يحرّم أخذ العقيدة بناء على دليل ظنّي، وإنّ خبر الواحد ظنّي»[3].

وفي نطاق ردّه على الحزب في هذه النقطة قال: «ولا يزال حزب التحرير يحرّم على أعضائه الاعتقاد بعذاب القبر وظهور المسيح الدجّال، لأنّ أحاديثها ظنيّة الدلالة»[4].

وأمّا في الجانب العملي للأحكام الإسلامية، فإنّ الحزب لا يرى القيام بأيّ أعمال من دعوة إلى صلاة أو صيام أو غير ذلك من الأحكام الإسلامية، لأنّ هذه الأحكام في نظره من خصوصيات الدولة الإسلامية بعد قيامها. يقول دعاة الحزب في التعبير عن مفاهيمهم في هذه القضيّة:

«وأما الفرق بين الدعوة التي يحملها جماعة في أمّة إسلامية وبين الدعوة التي تحملها دولة إسلامية، فهو أنّ الدعوة التي تحملها الدولة الإسلامية تتمثّل فيها الناحية العملية، فهي تطبّق الإسلام في الداخل تطبيقًا كاملًا».

وأمّا الدعوة التي تحملها جماعة أو كتلة[5] فهي أعمال تتعلّق بالفكر ولا تتعلّق بالقيام بأعمال أخرى.

ويقولون في موضع آخر: «عندما تعمل الأمّة في مجموعها تحت قيادة كتلة الدعوة حتّى يصلوا إلى الحكم فيوجدوا الدولة الإسلامية، وحينئذٍ تتّخذ تلك الدولة حياة الرسول ﷺ في المدينة قدوة تسير بحسبها في تطبيق الإسلام».

«ولهذا كان لا شأن للكتلة الإسلامية بالنواحي العملية وتعتبر القيام بأي عمل من الأعمال عملًا ملهيًا ومخدّرًا ومعوقًا للدعوة»[6].

ويرى الحزب عدم التعرض للنهي عن الفحشاء والمنكر أو الأمر بالمعروف، لأنّ

---

(1) بيان الحزب لعام 1378هـ، حزب التحرير.
(2) في كتاب الدعوة الإسلامية، صادق أمين، ص113.
(3) كتاب الدوسيه: هو الكتاب الذي يلزم الحزب أعضاءه بتبنّي ما فيه من أفكار ونشرها.
(4) المرجع نفسه، صادق أمين، ص118.
(5) يعني بالكتلة: حزب التحرير قبل وصوله إلى الحكم.
(6) انظر مفاهيم أساسية، حزب التحرير، ص62 ـ 65.

ذلك يخالف مرحلة عمل الحزب ومهمّة الكتلة مستدلًّا بأنّ: رسول الله ﷺ كان يدعو في مكّة إلى الإسلام وهي مملوءة بالفسق والفجور، وكانت الأصنام تطلّ على رأسه من الكعبة، ولم يرو عنه أنّه مسّ صنمًا منها، وكان يقتصر على القول وعلى الناحية الفكرية.

ولهذا لا يجوز للكتلة أن تقوم بأيّ أعمال أخرى لأنّ عملها إقامة دولة لحمل دعوة[1]، يرتكز الحزب بأفكاره هذه على فهم مغلوط لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُواْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْاْ عَنِ ٱلْمُنكَرِۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ﴾ [الحج: 41].

وأمّا الجانب الأخلاقي والتعليمي في برنامج الحزب فإنّه لا يرى الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة، أو فتح مجالات لرفع مستوى الأمة التعليمي والعلمي، بل حدّد مهمّته بقوله: «لذلك يجب أن تكون الكتلة التي تحمل الدعوة الإسلامية كتلة سياسية، ولا يجوز أن تكون كتلة روحية[2]، ولا كتلة أخلاقية، ولا كتلة علمية، ولا كتلة تعليمية، ولا شيئًا من ذلك ولا ما يشبهه، بل يجب أن تكون كتلة سياسية، ومن هنا كان حزب التحرير حزبًا سياسيًا يشتغل بالسياسة، ويعمل لتثقيف الأمة ثقافة إسلامية تبرز فيها الناحية السياسية».

وينتقد الحزب الجمعيات الإسلامية التي جعلت منهجها الدعوة إلى الأخلاق الفاضلة، ويقرّر أنّ الأمم لا تنهض بالأخلاق وإنّما تكون بالعقائد التي تعتنقها، وبالأفكار التي تحملها، وبالأنظمة التي تطبّقها.

وأمّا الجانب الفقهي، فإن للحزب كتابًا موسّعًا فيما يقارب الألف صفحة مطبوعًا في ثلاثة أجزاء، يتناول أبوابًا فقهية كثيرة، وعلى وجه الخصوص ما يتعلّق بالخلافة وأحوالها، والجهاد وأبوابه، وسياسة الدولة الإسلامية الخارجية، ثمّ مسائل متفرّقة مثل الموالاة للكفار، والهجرة، والرقّ، وبيع الثمار على أصولها، والإجارة، والرهن، والحوالة[3].

---

(1) مفاهيم أساسية، حزب التحرير، ص75 ـ 77.

(2) مفهوم الروحية عند الحزب هي عبارة عن إدراك عقلي عند الإنسان لصلته بالربّ تعالى شأنه ولا شيء غيره (انظر كتاب الإيمان، ص18؛ المصدر نفسه، حزب التحرير، ص13 ـ 19).

(3) هو كتاب من تأليف مؤسس الحزب تقي الدين النبهاني، دستور الخلافة.

وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ بعض الباحثين المعاصرين ينظر إلى حزب التحرير الإسلامي باعتباره عنده أوّل حزب قدّم مخطّطًا جاهزًا لقيام دولة الخلافة الإسلامية يتّفق مع معظم الأفكار التي قدّمها عبد القادر عودة في كتابه «الإسلام وأوضاعنا السياسية»، غير أنّه، أي حزب التحرير الإسلامي، أكثر تحديدًا ودقّة وضبطًا ووضوحًا واكتمالًا وراديكالية[1].

وعنده أيضًا أنّه على الرغم من أنّ أفكار مؤسّس الحزب النبهاني كانت منذ مطلع الخمسينات هي الأفكار التي تميّز بها دعاة حزبه الذي انتشر انتشارًا واسعًا في حقبة الخمسينات في منطقة الشرق الأوسط العربية (فلسطين والأردن وسوريا ولبنان والعراق)، إلّا أنّ من المؤكّد أنّ هذه الأفكار قد كان لها تأثير واضح على عدد من مفكّري «الإخوان المسلمين» من أمثال سيد قطب ومحمد المبارك وغيرهما، وذلك على الرغم من التباين المنهجي بين هاتين الحركتين اللتين تنطلق إحداهما من عملية تغيير الفكر والمفاهيم وبناء الدولة من أجل تحقيق «النهضة»، بينما تنطلق الأخرى من عملية التغير السياسي والتجنيد الجماعي بدعوى إصلاح المجتمع والنهوض به.

هذا وقد يؤكّد تقي الدين النبهاني أنّ الإسلام جاء للعالم بمفاهيم جديدة عن الكون والإنسان والحياة والقيم تخالف المفاهيم القديمة كلّ المخالفة[2]، وفرض على المسلمين ألّا يغيّروا مفاهيمهم القديمة بالالتزام بالمفاهيم الجديدة فحسب، وإنّما أيضًا تغيير المفاهيم القديمة عند باقي الناس، وذلك بأن حمّلهم مسؤولية هذا التغيير من خلال نشره دعوة الإسلام، وقد جعل الإسلام مهمّة المسلم الأصلية في الحياة هي حمل هذه الرسالة والدعوة لها وجعل المثل الأعلى للحياة عند المسلم رضوان الله الذي لا ينال إلّا بعمل المسلم من أجل «هداية الإنسانية إلى الإسلام»، وهذا لا يتأتّى إلا بفضل «سلطان» أو «سلطة» تقوم عليه، وهذه السلطة هي «الدولة الإسلامية». ويؤكّد النبهاني أنّ من طبيعة الدعوة الإسلامية أنّها «تفسير الإنسان والدولة على القيام بتبليغها إلى الناس كافة، لذا كانت مهمّة الدولة الإسلامية منذ اللحظة الأولى لإنشائها وإلى أن تقوم الساعة هي تطبيق الإسلام وحمل رسالته للعالم حتّى يعمّ الناس جميعهم، ومن هنا كان المسلمون قادة الدنيا، وكانت الدولة الإسلامية قائدة العالم لخيره وسعادته، لما في الإسلام من مؤهّلات العبادة وأسباب السعادة»[3].

---

(1) نظرية التراث، فهمي جدعان، ص83.

(2) دستور الخلافة، تقي الدين النبهاني، ص315.

(3) الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني، ص36.

ويرى تقي الدين النبهاني أنّ الدول التي تحكم العالم اليوم، رأسمالية أو اشتراكية، تقوم على أساس مادي بحت، وتطبّق أنظمة منبثقة من عقلية مادية لا يراعى في تطبيقها أيّ وجه للروح، فهي تمكّن بذلك الحضارة المادية من أن تتحكّم بالبشر، وهذا أمر قد أوقع البشرية في «أزمات روحية» أنتجت شقاء نفسيًا مهلكًا وشرورًا منتشرة في كلّ مكان. «لذلك كان لا بدّ لإنقاذ العالم، فيما يرى النبهاني، من دولة تقوم على أساس روحي» وتمزج الروح بالمادة، وتمكن للحضارة الروحية، وتجعلها هي السيد في الحياة، والدولة الإسلامية هي وحدها التي تستطيع أن تهيّئ هذا الأمر الجليل، لذا كان قيامها بمنهج حزب التّحرير أمرًا لازمًا[1].

وليس المقصود بالدولة الإسلامية دولة شكلية أو مجردة، وإنّما دولة إسلامية تطبّق أحكام الإسلام باعتباره نظامًا منبثقًا عن العقيدة الإسلامية ومشبعًا بـ «الفكرة الإسلامية» و «النفسية الإسلامية» و«العقلية الإسلامية». فبهذا «تنبعث حوافز الحياة من داخل النفس، فتوجد البيئة الذهنية والنفسية والاجتماعية التي تكفل التشريعات والنظم والقوانين الإسلامية وتحدث تحوّلاً «انقلابيًا» لا تدريجيًا إلى الحياة الإسلامية الكاملة»[2].

وليس لأحد أن ينكر أنّ الإسلام دين يقوم على الدولة، أو أن يدّعي أنّ دولة الإسلام هي دولة «روحية» فحسب، أو أنّ الدين في الإسلام غير الدولة. فالشريعة الإسلامية تنادي صراحة بوجوب الحكم والسلطان. وآيات الحكم والسلطان في القرآن دليل صريح على أنّ للإسلام دولة وأنّ الحكم ينبغي أن يكون بما أنزل الله.

والتشاريع الحربية والسياسية والجنائية والاجتماعية والمدنية ماثلة في القرآن بوضوح، فمن الذي يطبّق ما فيها من أحكام؟ وما العمل في النصوص التي هي صريحة في الحكم؟ إن الإسلام نظام للدولة والحياة والأمّة، ولا يمكن للإسلام أن يكون موجودًا إلّا إذا كان حيًّا في دولة سياسية تنفّذ أحكامه[3].

لكن كيف تقوم الدولة الإسلامية؟ إنّ الطريق الوحيد لاستئناف الحياة الإسلامية وإقامة الدولة الإسلامية في رأي النبهاني هو «حمل الدعوة الإسلامية» إلى جميع الأقطار والمجتمعات، وتثقيف المجتمعات بالمفاهيم الإسلامية الصحيحة، وتفاعل «الدعاة» مع

(1) الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني، ص152.
(2) المرجع نفسه، ص156.
(3) نظام الحكم في الإسلام، تقي الدين النبهاني، ص3 ـ 6.

مجتمعاتهم من أجل إيجاد وعي عام بالإسلام ورأي عام له، ومن أجل تحويل هذا التفاعل إلى «حركة كفاح» تستهدف إيجاد الدولة الإسلامية[1].

ويقوم الحكم في الإسلام في رأي النبهاني على أربع قواعد: **الأولى** أنّ السيادة للشرع، **الثانية** أنّ السلطان أو الحكم للأمّة، **الثالثة** أنّ تنصيب خليفة واحد لجميع المسلمين نائبًا عن الأمّة في الحكم، هو أمر واجب على الأمة، **الرابعة** أنّ للأمة حقّ الاجتهاد لاستنباط الأحكام الشرعية لمعالجة مشاكل الحياة إذا توافرت شروط الاجتهاد، أمّا حقّ التشريع فهو للخليفة وليس للأمّة، إذ له «أن يختار الأحكام الشرعية من أقوال المجتهدين ويلزم القضاة والحكام العمل بها دون غيرها، وله أن يستنبط الأحكام باجتهاد صحيح ويلزم أتباعه العمل بها»[2]. وفي كل الأحوال «الشورى حق لجميع المسلمين على الخليفة»، فلهم عليه أن يرجع إليهم في أمورهم التي تجب فيها المشورة[3]. ولأهمية الشورى القصوى جعل النبهاني «مجلس الشورى» الذي يرجع إليه الخليفة في أمور الأمّة ركنًا من أركان جهاز الحكم أو الدولة السبعة وهي: مجلس الشورى، رئيس الدولة، الهيئة التنفيذية (المعاونون)، الجهاز الإداري، الولاة، القضاة، الجيش، وهو يؤكّد أنّ هذه الأركان جميعًا قد أقامها النبي ﷺ نفسه في الجهاز الذي نظّمه للدولة الإسلامية.

هذا ولا يدع النبهاني ركنًا من أركان الدولة إلّا فصل فيه، مستلهمًا فيما يحاول أن يقول به «عصر النبي» وكتاب «الأحكام السلطانية»، ومستخدمًا بعض المصطلحات القانونية الحديثة على طريقة عبد القادر عودة. وهو يبلور أفكاره في الدولة في صيغة مشروع للدستور تحدّد مواده طبيعة نظام الحكم وأركانه السبعة (من المادة 15 حتّى المادة 99)، والنظام الاجتماعي للدولة (من المادة 100 حتّى المادة 110)، والنظام الاقتصادي للدولة (من المادة 111 حتّى المادة 157)، وسياسة التعليم (من المادة 158 حتّى المادة 169)، والسياسة الخارجية (من المادة 170 حتّى المادة 182)، ويتوّج هذا كلّه بتكرار القول إن هذا النظام قد بني على أساس روحي هو العقيدة، وإنّ هذه الدعامة هي أساس دولته وهي أساس شريعته. أمّا الأخلاق فليست هي أساس قيام المجتمع والدولة، وإنّما هي نتيجة «للأفكار والمشاعر» وتطبيق النظام أو تطبيق الإسلام بصفة عامة[4].

---

(1) الدولة الإسلامية، تقي الدين النبهاني، ص162.

(2) نظام الحكم في الإسلام، تقي الدين النبهاني، ص14، 15؛ نظام الإسلام، ص83.

(3) نظام الحكم في الإسلام، تقي الدين النبهاني، ص16.

(4) نظام الإسلام، تقي الدين النبهاني، ص80 ـ 113.

أمّا ضمانة تطبيق الإسلام وحسن تنفيذه فتقوى الله في نفس الحاكم، لكن لمّا كان الحاكم عرضة لأن تجافيه التقوى كان لا بدّ من «وسيلة مادية» تجبره على التنفيذ، وهذه الوسيلة هي الأمّة. «غير أنّ الأمّة ـ وهي الوسيلة العملية في الدنيا لتنفيذ الإسلام بمراقبتها للحاكم ومحاسبتها له ـ تحتاج إلى أن يقوم فيها «تكتّل» يجسّد الفهم العميق للعقيدة الإسلامية والخوف الشديد من الله، ويعمل على تثقيف الناس بالثقافة الإسلامية «المركزة» التي تبني «الشخصية الإسلامية» للأمّة. وهذا التكتّل هو الذي سيوقظ الأمة يقظة دائمة ويجعلها تعيش من أجل المبدإ ومن أجل الدعوة ومن أجل تطبيقه واستمرار تطبيقه، وهذا التكتّل هو «الحزب المبدئي» الذي يقوم في الأمّة على أساس الإسلام ويجعل من «الدعوة» عملة واحدة، وهذا الحزب القائد للأمّة سيكون «الرقيب» على الدولة والحامل لدعوتها. وطريقه لحمل الدعوة هو «الطريق الأساسي»[1]، وإذًا فالضمانة الحقيقية لتطبيق الإسلام وحمل دعوته وإحسان تطبيقه هو بزعم النبهاني «الحزب السياسي الإسلامي»[2].

وتحقيقًا لهذا الغرض قام «حزب التحرير الإسلامي في عام 1952، ونهج نهجًا راديكاليًا ـ تقدميًا في دعوته السياسية لإعادة قيام الدولة الإسلامية، وفي نقده الاستفزازي العنيف للأنظمة السياسية العربية القائمة، واتّخذ من المجابهة مع هذه الأنظمة ومع المجتمع نفسه سياسة مبدئية له، فنجم عن ذلك، ولأسباب أخرى لا يتّسع المقام هنا لتحليلها، تضاؤل نفوذه وانحسار مداه على نحو يؤذن باندثاره»[3].

ومع أنّ متابعة التأثيرات التاريخية لا تهمّنا هنا بشكل خاص، فإنّه من الضروري أن نلاحظ أنّ واحدًا من التأثيرات الأساسية التي كانت لأفكار تقي الدين النبهاني، قد تمثّل في إحداث تعديل جوهري في فكر أحد مفكّري «الأخوان المسلمين» البارزين جدًا، أعني سيد قطب، ذلك أنّ هذا المفكّر الذي بدأ وجهته في مدرسة «الأخوان» بالاهتمام بقضية «العدالة الاجتماعية في الإسلام» ما لبث أن اكتشف دور «الفئة المختارة» في إحداث عملية التغيير، كما اكتشف أنّ مبدأ «حاكمية الله» الذي يقوم عليه النظام الإسلامي بأسره لا يمكن أن يتحقّق بمجرّد اعتناق العقيدة ومزاولة العبادة فحسب

---

(1) نظام الحكم في الإسلام، تقي الدين النبهاني، ص114، 115.

(2) المرجع نفسه، ص121.

(3) المرجع نفسه، ص55.

ضمن «الكيان العضوي للتجمّع الحركي الجاهلي القائم فعلًا»[1]، وإنّما ينبغي لتحقيقه قيام «وجود فعلي» للإسلام، وهذا لا يتأتى بالأفراد «المسلمين نظريًا» وإنّما بأن «تتمثّل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمّع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى... منفصل ومستقلّ عن التجمّع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلامُ إلغاءه، أمّا محور التجمّع الجديد فهو قيادة جديدة تردّ الناس إلى ألوهية الله وحده وربوبيته وحاكميته وسلطانه وتشريعه، وتخلع كلّ ولاء التجمع الحركي الجاهلي، وتحصر ولاءها في التجمع العضوي والحركي الإسلامي الجديد وفي قيادته المسلمة»[2] التي تهدف إلى وضع حدّ للمصالحة مع التصوّرات الجاهلية السائدة في الأرض والأوضاع الجاهلية القائمة في كلّ مكان، وإلى «نقل الناس من الجاهلية إلى الإسلام»: فإما إسلام، وإما جاهلية، وإما حكم الله، وإما حكم الجاهلية، ويترتّب على هذا الموقف أنّ المنهج الإسلامي في الحكم ينبغي، عند سيد قطب كما هو عند النبهاني، أن يعامل المجتمعات القائمة معاملة المجتمعات الجاهلية، أي أنّ مشاكلها ليست هي الأمل الذي ينبغي على الشريعة أن تلاحقه، فالإسلام عند سيد قطب «لا علاقة له بما يجري في الأرض كلّها اليوم» لأن الحاكمية ليست له، والذين يستفتون، بحسن نية، في شأن المشكلات القائمة أو المستجدّة، هم عند النبهاني وسيد قطب هازلون، والبديل الوحيد لهذه الأوضاع الزائفة هو أوّلًا وقبل كلّ شيء قيام مجتمع إسلامي يتّخذ الإسلام شريعة له ولا تكون له شريعة سواه[3].

ونحن قد لا نتبين في هذه الأفكار بذور نزعة انشقاق داخل الاتجاه العام لمنهج «الأخوان المسلمين» في الدعوة - قد لا تكون «جماعة المسلمين» «التكفير والهجرة» التي أعلن عن وجودها في مصر عام 1980 إلّا تجسيدًا لها - وإنّما نتبيّن فيها أيضًا وبصراحة رفض الاتجاه «الوسطي الاعتدالي» الذي يرضى بالصيغة القائلة: «مبادئ الشريعة الإسلامية مصدر رئيسي للدستور أو التشريع» أو بالصيغة القائلة إنها «المصدر الرئيسي للتشريع». إنّ واقع الحال هو ما عبّر عنه عالم مسلم آخر هو يوسف القرضاوي حين قرّر أنّ «الحلّ الإسلامي» المنشود يعلن، على وجه التحديد، قيام «مجتمع إسلامي خالص للإسلام»، شرطه الأوّل قيام دولة إسلامية أو حكم إسلامي خالص، التشريع

(1) نظام الحكم في الإسلام، تقي الدين النبهاني، ص56 - 67.
(2) الإسلام ومشكلات الحضارة، سيد قطب، ص190.
(3) الحلّ الإسلامي فريضة وضرورة، يوسف القرضاوي، ص82.

الإسلامي هو «الموجّه الفذّ» له وهو «المرجع الأوحد» لكلّ أحكامه، إنّ الحلّ الإسلامي هو «الذي يطوّع كلّ الأوضاع وكل الأنظمة لأحكام الإسلام، وليس الذي يطوّع أحكام الإسلام لأوضاعه وأنظمته»[1].

والملفت للنظر، بل ممّا يدعو للريبة والشكّ في توجّهات هذا الحزب، إهماله بعض أحكام الإسلام وإسقاط بعضها الآخر، وقد أخذ الدكتور صادق أمين على الحزب كثيرًا من المآخذ التي خالف فيها الحزب شرع الله، ومن أهمّها فيما سجّله الدكتور صادق أمين على الحزب:

- تجويز الحزب تقبيل المرأة الأجنبية.
- وإسقاط الحزب الصلاة عن رجل الفضاء المسلم.
- وإباحة الصورة العارية وإباحة رؤيتها.
- وإسقاط الصلاة عن سكّان القطبين من المسلمين.

كما أخذ على الحزب حكمه بالسجن عشر سنوات فقط على من زنا بإحدى محارمه المؤبدة مثل الأخت والأم.

وأمّا في الجانب السياسي، فللحزب وجهات عديدة في مسائل السياسة وقضايا الفكر، وهي لا تخرج عن كونها تحليلات سياسية مبنية على التخمين في غالب الأحوال، وله دستوره الذي ضمنه سياسة دولته المستقبلة.

ومن أبرز ما يؤخذ على الحزب في دستوره: كون الحزب يجعل من الأمّة أحزابًا وفرقًا متعدّدة في داخل الدولة الإسلامية كما تنصّ على ذلك المادة (19) من دستور الحزب: «للمسلمين الحقّ في إقامة أحزاب سياسية لمحاسبة الحكّام أو للوصول إلى الحكم عن طريق الأمّة»[2]. وهذا هو بعينه منهج الأحزاب العلمانية وكون الحاكم في نظره صاحب حقّ سنّ الدستور والقوانين. تقول الفقرة (و) في المادة (120) من الدستور: «لرئيس الدولة وحده حقّ تبنّي الأحكام الشرعية فهو الذي يسنّ الدستور وسائر القوانين».

---

(1) الحلّ الإسلامي فريضة وضرورة، يوسف القرضاوي، ص95.

(2) انظر بيان الحزب لعام ١٣٧٨هـ، حزب التحرير، ص16 ـ 18، وكذا طريق الإيمان، تقي الدين النبهاني، ص83، 84.

وكونه يعطي الحقّ لغير المسلمين في الأمّة الإسلامية في عضوية مجلس الشورى تنصّ على ذلك المادة (22) من الدستور: «يجوز لغير المسلمين أن يكونوا في مجلس الشورى من أجل الشكوى من ظلم الحكام».

وكون الحزب يعطي المرأة حقّ العضوية في مجلس الشورى كما قرّرت ذلك المادة (24) من الدستور المذكور: «لكل من يحمل التبعية إذا كان بالغًا عاقلاً في أن يكون عضوًا في مجلس الشورى رجلاً كان أو امرأة»[1]. ولكلّ هذه الاعتبارات فإنّ توجّهات الحزب وإن حملت طابعًا إسلاميًا لكنّها أكثر من مريبة.

ولأهميّة هذه النقاط ننبّه إلى الصواب فيها إن شاء الله لأنّه: عندما تقوم الدولة الإسلامية «إن شاء الله» تصبح الأمّة الإسلامية قاطبة حزبًا واحدًا وجسدًا واحدًا، ويجب على كلّ فرد في هذه الأمّة أن يعطي ولاءه لهذه الدولة لأنها هي الكيان الوحيد للأمّة، وكلّ فرد أو جماعة لا يدين لهذه الدولة بالولاء فإنّه يعتبر ببديهيات الدين خارجًا على الدولة الإسلامية، وشاقًا لعصا الطاعة فيها. كما قال، ﷺ: **«من رأى من أميره شيئًا يكرهه فليصبر عليه فإنّه من فارق الجماعة شبرًا فمات إلّا مات ميتة جاهلية»**[2].

وتعدّد الأحزاب في الأمة الإسلامية والدولة الإسلامية يعني تعدّد الولاءات فيها وهذا ممنوع شرعًا، فقد قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: 71].

قال الطبري بعضهم أنصار بعض[3]، فإذا كان كذلك، فكيف تجتمع نصرتان نصرة الحزب، ونصرة الدولة، عندما يختلف الاثنان: الدولة والحزب؟

ولا حزب إلّا بقيادة، ولا قيادة إلّا ببيعة وطاعة، وفي الإسلام لا قيادة ولا بيعة إلّا لقيادة واحدة وهذه القيادة هي الخلافة، ولا طاعة إلّا لجهة واحدة هي الدولة. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: 59]، وقال ﷺ: **«إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما»**[4].

وتعدّد الأحزاب في الأمّة يعني فتح باب التنازع والاختلاف في تلك الأمّة، وهذا ممّا نهى عنه الإسلام وحذّر منه. قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ

---

(1) **طريق الإيمان**، تقي الدين النبهاني، ص85.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، 9/ 59، ومسلم في صحيحه، 3/ 1477، وأحمد في مسنده، 1/ 70، والدارمي في مسنده، 2/ 241.

(3) **تفسير الطبري**، الطبري، 14/ 347.

(4) رواه البخاري ومسلم.

فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ ﴿١٠٣﴾ وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ وَلَا تَكُونُوا۟ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُوا۟ وَٱخْتَلَفُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٥﴾﴾ [آل عمران: 103 ـ 105].

وقال تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَا تَنَٰزَعُوا۟ فَتَفْشَلُوا۟ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَٱصْبِرُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [الأنفال: 46].

ثم إنّ مهمّة الحاكم في الدولة الإسلامية باختصار تنفيذ ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله ﷺ، حيث إنّ جميع ما تحتاجه البشرية من أحكام موجود في كتاب الله وسنّة رسوله مفصلة ومبينة. قال تعالى: ﴿وَكُلَّ شَىْءٍ فَصَّلْنَٰهُ تَفْصِيلًا﴾ [الإسراء: 12].

وقال سبحانه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89].

وكل ما جدّ على الأمّة من جديد في أثناء حركتها على امتداد الزمن، يردّه المجتهدون إلى الأصول المعقّدة في كتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ، يربطونه بها فروعًا لتلك الأصول موحّدين بين عللها وأحكامها، بحيث لا يخرج المشرعون والقائمون على أمر الناس عن روح الإسلام.

ثم إنّه ليس للحاكم أن يسنّ أو يقنن من عند نفسه في هذا الدين الحنيف، إنّه كامل من عند الله تعالى الذي أحاط بكلّ حركة وسكنة يمكن أن تحدث على هذه الأرض ماضيًا أو حاضرًا أو مستقبلاً.

قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾ [المائدة: 12].

أمّا مجلس الشورى في دولة الإسلام فهو المجلس الذي يضمّ في عضويته عدول الأمّة من أهل الحلّ والعقد أهل العلم والمعرفة، كما عبّر عنه البخاري رحمه الله في صحيحه: «وكان الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمناء من أهل العلم»[1]، «وكان القراء أصحاب مشورة عمر كهولاً كانوا أم شبانًا»[2]، فمجلس الشورى في الأمّة هو الذي يعتبر قمّة الأمّة وصدرها، لا يحقّ للكافر أن يدخله أو يجوس خلاله لأنّه لا يعتبر من الأمّة التي لا تجتمع على ضلالة، ومجلس الشورى هو الذي يمثل هذا الاجتماع.

(1) أخرجه البخاري، 9/ 138، وهو في الفتح 13/ 339.

(2) أخرجه البخاري، 9/ 138، وهو في الفتح 12/ 329.

قال عليه الصلاة والسلام: «**إن أمّتي لا تجتمع على ضلالة**»[1]، إنّ مبادئ الحزب تنصّ على أنّ مجلس الشورى من أركان الحكم، كما يقرّر ذلك الحزب نفسه، وإذا كان كذلك فإنّ الحزب يجب عليه أن يمنع أن يتقدّم إلى عضويته كافر، حتّى لا يحكم كافر مسلمًا. كما تنصّ مبادئ الحزب على أنّ مجلس الشورى تبحث فيه أهم قرارات الحكومة الإسلامية، فكيف يصحّ أن تعطى أسرار هذا المجلس لكافر لأنّه عضو فيه، حاضر كلّ جلساته، ومستمع لكلّ مناقشاته؟!

كيف نسمح لمن قال الله تعالى فيهم: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا۟ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: 118]، وقال تعالى: ﴿إِن تَمْسَسْكُمْ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكُمْ سَيِّئَةٌ يَفْرَحُوا۟ بِهَا وَإِن تَصْبِرُوا۟ وَتَتَّقُوا۟ لَا يَضُرُّكُمْ كَيْدُهُمْ شَيْـًٔا﴾ [آل عمران: 120]، أن يكونوا أعضاء في مجلس الشورى الأصل فيه الأسلام؟

هذا وقد أوضح الإسلام كلّ الوضوح مهمّة الرجل والمرأة في هذه الحياة، كلّ بحسب بنيه وقدراته.

من أبرز مهام الرجل أنّه صاحب القوامة، قال تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 34].

فإذا جعلنا المرأة عضوًا في مجلس الشورى كان الأمر معكوسًا تمامًا، ثم إنّ من أبرز صفات الرجل التفرّغ للعمل والانصراف إليه، ومن الصعب انصراف المرأة إلى هذا، ولو فعلت لتقوّضت دعائم الأسرة في الأمّة الإسلامية.

وإذا ما نظرنا إلى ما عرضنا له من مبادئ وأفكار وعقائد الحزب «حزب التحرير الإسلامي» لوجدناه كمنظّمة سياسية اجتماعية قامت على رؤية إسلامية تفتقد الرصيد العقدي والشرعي الذي يحميها من التبعية لخصوم الإسلام، فإنّ انحراف الفكر السياسي والديني والأخلاقي في مبادئ الحزب عن مبادئ وأخلاق الإسلام، يجعل من الحزب مجرّد تكتّل سياسي اجتماعي بعيد عن أهداف الإسلام ومثله؛ إذ كيف يستقيم فكر يدّعي علاقته أو تعبيره عن الإسلام، وهو عبارة عن تكتّل سياسي اجتماعي فقط غير ملتزم بالجانب التعبدي في الإسلام؟

---

(1) أخرجه ابن ماجه، 2/ 1303؛ وذكره السيوطي في الجامع الكبير؛ انظر فيض القدير، 3/ 430؛ وذكره الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم 1844، وقال السطر الأوّل منه صحيح.

12

البابية والبهائية والقاديانية

في المحيط الإسلامي، حيث يتجمّع المسلمون، أقلية كانوا أو أكثرية، عربًا كانوا أو عجمًا، لا يتورّع الأعداء الحقيقيون للإسلام من أن يسهموا في تشكيل وتكوين منظّمات ومؤسّسات وجماعات وجمعيات وسط المجتمع المسلم، ويدفعوا بها إلى الإعلان عن نفسها في ظلّ رايات وشارات وشعارات، تستحضر من فكر الهزيمة والتراجع، ومن عقائد الباطنية والشعوبية، أداة لها ووسيلة تعبير عن أسلوبها الفكري والعملي، على أنّها فيما تذهب إليه إسلامية المنشإ والمعتقد، وهي في حقيقة أمرها وتوجّهها غير إسلامية، بل هي «خصومة» تمارس من خلالها العداء للإسلام وأهله، حتى وإن استظلّت ببعض مقولات الإسلاميّين. ومن هذه التيارات أو المذاهب: البابية والبهائية والقاديانية. وباعتبار هذه الممارسات العدوانية من الأعمال التنظيمية المعادية للإسلام وأهله في العصر الحديث، نودّ أن نشير إليها باعتبارها أحد الأساليب والممارسات التي اختصم بها أعداء الإسلام في الداخل الإسلام وأهله؛ فما الذي فعلته وقامت به البابية والبهائية والقاديانية في خصومتها للإسلام؟

النشأة التاريخية للبابية والبهائية والقاديانية

منذ مطلع القرن الثالث عشر الهجري، كانت أوضاع إيران الدينية والفكرية مضطربة. وظهرت على سطح الحياة الدينية أثناء ممارسات الشيعة لعقائد الاثني عشرية تيارات شعوبية معادية للإسلام، كاد التاريخ العام للمسلمين أن ينساها، ممثّلة في أدوار الحقد وحركات التآمر التي قادها بالأمس البعيد أمثال: أبي مسلم والمقنع والخرمي ورفاق ابن سبأ وأعوانه. وبتأثير من كلّ هذا وغيره كثير، كان على سطح الحياة الدينية في إيران تيّارات عقدية قبيل ظهور حركة «الباب الشيرازي» تتمثّل في المعتقدات الآتية:

1 ـ وجود عناصر فارسية تعتقد في «زرادشت» تنتظر وتترقّب ظهور بهرام شاه.

2 ـ وجود عناصر يهودية تترقب المخلّص على زعم من اليهود بأنّ المسيح لم يجيء بعد.

3 ـ وجود عناصر مسيحية تترقب رجعة المسيح بعد الصلب.

4 ـ وجود عناصر شيعية إمامية تنتظر ظهور المهدي[1].

فإذا ما أضيف إلى هذه التيارات حالة القلق الديني وعدم الاستقرار الاجتماعي الذي كانت عليه بلاد إيران في هذه الفترة، فإنّ تصوّر ظهور ونشأة حركات تحقّق أطماعًا داخلية أو خارجية تنسب للإسلام أو تخرج عليه يصبح واردًا[2].

المدرسة الشيخية

نشأت المدرسة الشيخية كواحدة من الإفرازات الفكرية لعقائد الشيعة الاثني عشرية. وكان عليها لكي تشدّ الانتباه حول شيخها كاظم الرشتي، أن تشيع جوًّا من الشعوذة والدجل الصوفي للمنتظر الغائب، وحول المقرّ الرشتي الذي تسمّى باسم «قهوة الأنبياء والأولياء» تردّد كلّ طلّاب الخرافة واللّذة يستمتعون بالحديث عن الغائب الذي اقترب موعد ظهوره وطال اشتياق الناس إلى رؤية هذا الغائب[3]، لا بدّ من البحث عن بديل يسكن العواصف المشوقة إلى هذا الذي لن يجيء.

وأخيرًا، وقرب نهاية عمر كاظم الرشتي، وبعد أن تقدّم في السنّ، وجدوا ضالتهم في الشيرازي؛ فمن يكون؟

هو الميرزا علي محمد المولود في شيراز من جنوب إيران في بيت يدّعي ويزعم انتسابه إلى بيت النبي محمد ﷺ، وهو بالقطع ليس من أهل النبي بأبسط دليل وهو ملازمة لقب ميرزا له منذ ادّعى البابية، كذلك ملازمة هذا اللقب لكثير من عائلته ورواد المدرسة التي تلقفته الشيخية[4].

ولد في أوّل المحرم 1235هـ الموافق 20 من أكتوبر (تشرين الأوّل) 1819م، عمل منذ صغره مع خاله الميرزا علي الذي دفعه إلى أحد أصدقائه الذي قام هو الآخر بدوره في توصيله إلى المدرسة الشيخية والتقائه بالرشتي.

---

(1) البابيون والبهائيون، عبد الرازق الحسني، ص14.
(2) تاريخ الأدب في إيران، إدوارد براون، ص3.
(3) البهائية تاريخها وصلتها بالباطنية والصهيونية، عبد الرحمٰن الوكيل، ص87.
(4) الكواكب الدرية في مآثر البهائية، عبد الحسين أوارة، ص115.

يقول المترجمون لسيرة الشيرازي فيما يشبه الإجماع: إن الغلام الشيرازي تأثّر بأفكار الرشتي الصوفية وبحديثه عن المهدي وقرب ظهوره. بحيث عكف الشاب على القراءة في كتب الصوفية حتى أثّرت في قدراته العصبية والنفسية، بحيث أصبح يمارس الرياضة الشاقة والوقوف تحت الشمس متعرّضًا وهو مكشوف البدن لحرارتها الملتهبة، ويبدو أنّه كان متقلّب المزاج، مستعدًّا لتقبّل ما يقدّم له أو يقترح عليه[1]، وبعد أن انضم علي محمد للمدرسة الشيخية، اشتدّ الحديث وقوي حول قرب ظهور المهدي، ثمّ بشّرت المدرسة الشيخية بقرب ظهور الباب.

واستطاع السيّد جواد الكربلائي، وكان رجلًا يتمتّع بشخصية مؤثّرة وحديث عذب حول تُرهَاتْ المتصوّفة والمتشيّعة من الإماميين وغيرهم أن يقنع الميرزا علي محمد بأنّه «الباب» الذي حان ظهوره لكي يخرج بتأثير من دعوة المهدي الغائب عند الإمامية[2].

وأعلنت المدرسة الشيخية، ومعظم روّادها وقادتها من مروّجي هذه المعتقدات أن الميرزا علي محمد هو الباب.

مناصرة البابية

قام الاستعمار الروسي والإنجليزي ممثّلاً في رجال الدولتين في إيران بدور مهمّ وفعّال في حماية ومساندة الحركة البابية فضلاً عن الخدمات الجليلة التي أدّاها، وقام رجال روسيا في ربط خطوط الاتصال وتوفير أدوات الانتقال بين مراكز حركة الدعوة البابية بين مناطق إيران وتركستان والعراق، وخاصة منطقة اليمن[3]. وفي مذكرات الجاسوس الروسي «كنياز والفوركي» ما يكشف عن دوره شخصيًّا في مناصرة وتأييد الحركة البابية بأمر وتوجيه من حكومته، في حين كان يتردّد على مجالس المتصوّفة ويتعرّف على أقوى التيّارات التي يمكن أن تحدث فرقة وصراعًا بين المسلمين. وقد استطاعت السفارة الروسية والإنجليزية في إيران أن تجعل من توقيف الإعلان عن الباب حركة أشبه ما تكون بالانقلاب السياسي، حين استطاعت أن تعيّن العناصر المنظمة لمؤتمر، حضره في الخامس من جمادى الأولى عام 1260هـ الملا حسين البشروئي وكاظم الرشتي والإحسائي.

---

(1) ضحى الإسلام، أحمد أمين، 3/ 245.

(2) البهائية، عبد الرحمن الوكيل، ص89.

(3) حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص17، 128.

وباستثناء كريم خان ابن إبراهيم خان الكرماني، فإنّ جميع تلامذة وروّاد المدرسة الشيخية أعلنوا أنّ الميرزا علي محمد هو «الباب»، وأنّ حسين البشروئي هو باب الباب[1].

وفي هذا اليوم، أعني في الخامس من جمادى الأولى 1260هـ، أعطى حسين البشروئي باب الباب كما أعلنوا، إشارة البدء كي تخرج الرايات السود من خراسان تأييدًا للمهدي والذي أصبح الشيرازي بابًا له، وذلك تحقيقًا للنبوءة الشيعية التي يعتقدونها فيما رووا: «إذا رأيتم الرايات السود تخرج من خراسان فأتوها ولو حبوًا على الثلج فإنّ فيها خليفة الله المهدي»[2].

حركة انتشار البابية

عقب الإعلان عن الباب عمل قادة الحركة على انتشارها. فقد انتقل البشروئي من خراسان إلى أصفهان وكاشان وطهران، ثم عاد إلى شيراز بعد أن طرد من طهران.

أما الميرزا علي محمد الشيرازي (الباب)، فقد أشاعوا أنّه قرر السفر إلى مكة للحج، ونشر الدعوة البابية هناك. لكنّ إجماع المؤرخين الذين كتبوا عن البابية يقولون: إن الرجل (الباب) خاف هياج البحر في ميناء «بوشهر» فعدل عن السفر ولم يذهب إلى مكّة، ولعلّه اختفى في إحدى القرى إلى انتهاء موسم الحج ليحدث غيابه تأثيرًا بين أتباعه في إيران، وإلّا لو كان قد جاء مكّة وأعلن عن دعوته بين الحجيج وبينهم علماء الإسلام من مختلف الأمصار، لما عاد من مكّة ونفذ فيه حكم الله باعتباره مرتدًا وتخلّص منه الحجيج، وعلى أنّ الميرزا سافر للحج وللدعوة نشطت العناصر البابية في غيبته في التبشير بالبابية التي ذهب بها الباب إلى مكّة، وأميل إلى أنّ موضوع سفره للحج كان خطّة مدروسة لتهيئة العقول وتخديرها لتقبّل الدعوة البابية. ويسجّل المؤرخون للبابية أنه في غياب الباب في الفترة التي كان يجب أن تكون في مكّة، سافر الملا محمد علي البافروشي إلى مازندران، وسافر الملا علي البسطامي إلى العراق وكربلاء والنجف.

---

(1) **حقيقة البابية والبهائية**، محسن عبد الحميد، ص58.

(2) المرجع نفسه، ص158.

العنصر النسائي في الحركة البابية

في الوقت الذي نشطت فيه قيادات المدرسة الشيخية للدعوة للباب، ظهر على سطح الحوادث المرأة المسمّاة «قرة العين» رزين تاج، والتي يجمع الكاتبون على فرط جمالها وذكائها وجرأتها وتطاولها وفصاحتها. ولا أعتقد أنّ ظهورها وذيوع صيتها وشهرتها في وقت قصير من تاريخ بروزها إلى ساحات العمل البابي كان بالصدفة، فإنّ أصابع القوى الخفية التي تدير النشاط التدميري المعادي للإسلام هي التي كانت وراء مثل هذه المرأة، وإلّا فقد كان معها كثيرات لم تحظ واحدة منهن بالشهرة والذيوع والانتشار الذي حظيت به «قرة العين»، فقد كان معها من النساء زوجة الميرزا هادي الشهري، وأخت الملا حسين البشروني[1].

وفي فترة العمل على انتشار البابية، انتقلت مجموعات الرجال والنساء الذين هم جميعًا تحت قيادتها من الكاظمية إلى بغداد، ثم إلى كرمان شاه، ثم إلى همدان، ثم إلى قزوين، وأخيرًا ارتحلت مجموعة من الرجال ومعهم قرّة العين إلى صحراء «بدشت» في قرية تسمّى بهذا الاسم «بدشت» تقع على نهر شاهرود بين خراسان ومازندران[2].

واستطاعت قرّة العين في هذا المؤتمر أن تتغلّب على بعض الصعاب التي اعترضتها، فقد كان بعض المؤتمرين يرون تأجيل الإعلان بأن البابية ناسخة للشريعة الإسلامية. وكان البشروني والقدوسي من أنصار هذا الرأي، لكن قرّة العين تغلّبت بالرأي الآخر. وفي مؤتمر بدشت أعلنت «قرة العين» أنّ البابية ناسخة للشريعة الإسلامية، وقد اعتلت منصّة الخطابة وراحت تقول في خطبة مطوّلة كلامًا رخيصًا تفيض منه روح الإباحية والانحلال الخلقي[3].

كيف نشأت فكرة الباب عند الشيعة

من المعروف أنّ هناك من خالف أمة الإسلام في موضوع الخلافة... وهناك أيضًا من عمل على تحويل فكرة حبّ آل النبي إلى مفهوم سياسي يمكن العمل تحت لوائه في خدمة الأفكار والمعتقدات التي وأدها الإسلام. وفي ظلّ الدسّ اليهودي ودور

---

(1) البهائية تاريخها وعقيدتها، عبد الرحمٰن الوكيل، ص105.

(2) الكواكب الدرية في تاريخ البابية والبهائية، محسن عبد الحميد.

(3) انظر نص خطبة قرّة العين في مؤتمر صحراء بدشت عند مؤرخ البابية في تاريخ البابية، ص180، وهي تطابق ما جاء في مادة الباء في دائرة المعارف للبستاني، ص5.

ابن سبأ ورفاقه، تطوّرت معتقدات التشيّع، حتّى ظهر بينهم من قال بنبوّة علي، ومنهم من قال بنبوّته ونبوّة أولاده. ومنهم ولد الحسن العسكري الذي لم يولد قطّ على الأرجح عند الثقاة من المؤرخين.

وهناك أيضًا من قال بنبوّة محمد بن إسماعيل بن جعفر فقط[1].

هناك فرق كثيرة جدًّا ادّعت لمؤسّسيها النبوّة مثلما قيل عن سمعان التميمي، والكيسانية بمقولاتها التي كانت بداية القول بالرجعة، والمهدية عند الشيعة حول محمد بن علي بن أبي طالب المعروف بمحمد بن الحنفية، واعتقادهم فيه أنّه في جبل رضوى بين أسد ونمر يحفظانه.

وخلاصة القول أنّ الفئات التي ضلّت وضاعت في معتقدات وضعية يمكن حصر معتقداتها مجملة في الآتي:

1 ـ إجراء النبوّة بعد خاتم النبيين.

2 ـ الاعتقاد بالتناسخ والحلول.

3 ـ القول بالمهدوية والقائمية.

4 ـ الغيبة والرجعة.

وقد نشأت عقيدة «الباب» عند الشيعة على الإجمال، وعلى ضوء ما زعموه في هذه الرواية. . . ويرون في هذا الباب أنّه عندما يجيء سيكون الواسطة أو المدخل بين المهدي الغائب والأمة التي تنتظره، أي أنّ «البابية» بصرف النظر عن حركة الباب الشيرازي عقيدة عند الشيعة من بين جملة معتقداتهم في الإمام الغائب.

وممّا يجدر ذكره في المقام أنّ كلمة أو عقيدة «الباب» معروفة تاريخيًّا، فهي على سبيل المثال: عند الإسماعيلية للدلالة على الشيخ الموصل إلى المعارف النورانية أو الروحية، وعند النصيرية للدلالة على سلمان الفارسي والذي هو عندهم باب علي، وعند الدروز تطلق عقيدة «الباب» على الوزير الروحاني[2].

1 ـ التمهيد للدعوة والترويج لفكرها ومعتقدها قبل تجنيد الميرزا والشيرازي، وذلك بالدور الذي أدّته المدرسة الشيخية.

2 ـ الإعلان عن ظهور الباب، وتجنيد العناصر الموالية، وانتقاء العناصر النسائية

---

(1) انظر العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص433.

(2) مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمٰن بدوي، 2/ 435.

لإحداث جوّ من الإثارة مثل: رزين تاج المسمّاة «قرة العين»، وزوجة الميرزا هادي الشهري، وأخت الملا حسين البشروئي.

3 ـ الإعلان عن أنّ الباب أصبح هو المهدي المنتظر، وذلك من خلال الدور الذي أدّاه الإحسائي والرشتي والكربلائي في خراسان.

4 ـ ادعاء الباب النبوّة حين قال: «. . .وفي يوم محمد كنت محمدًا».

5 ـ ادعاء الباب الألوهية وذلك بما أسماه عقيدة «التجلّي والظهور»[1].

هذا والمتتبّع لعقائد وشعائر البابية، وخاصة تلك التي أحدثها وابتدعها الشيرازي، يجد فيها العجب العجاب. فعند فريضة الزكاة، نجد أنّ الزكاة عندهم عبارة عن إقرار بملكية حضرة الباب يوم قيام أمره حيث يقول: لمن الملك؟ فيردّ عليه البابيون: لله الواحد القهار، أي للمظهر الإلهي القائم الموجود، وهذا هو المقصود من قول الباب: نحن الزكاة[2].

- ومن عقائد الباب أيضًا تحريم الصدقة على الفقراء والمساكين، وفي هذا يقول: «ولا يحلّ السؤال في الأسواق ومن سأل حرم عليه العطاء».

- وأمّا الصوم عند البابيين فهو: «كفّ النفس عن كلّ ما لا يرضاه الشيرازي».

- وأمّا الحجّ فقد أصبح عند البابيين بعد ادّعائه الألوهية عبارة عن: زيارة البيت الذي ولد فيه الشيرازي أو البيت الذي عاش فيه أو بيوت أصحابه الثمانية عشر، كما أنّه لا بأس على الذين يسكنون وراء البحر من أتباعه إذا لم يحجّوا، أي لم يتوجّهوا إلى بيته أو بيوت أصحابه[3].

ويعلّق السيّد جمال الدين الأفغاني فيما نقل عنه البستاني في دائرة المعارف الإسلامية على ديانة الباب فيقول: «وتقرب من قول النصارى بحلول اللاهوت في الناسوت، وتنبئ عن ثواب وعقاب للأرواح بعد مفارقة الأبدان، لكن على وجه يشبه الخيال، فتلذّ النفوس الطيبة بأخلاقها ومعلوماتها، وتتألّم النفوس الخبيثة بمملكاتها الرديئة وجمالاتها إلى أن تزول هذه الملكات عنها فتعود إلى عالم الأجسام مرة ثانية، وهو ضرب من القول بالتناسخ»[4].

---

(1) الكواكب الدرية في مآثر البهائية، عبد الحسين أوارة، ص319.
(2) الأقدس، الميرزا حسين البهاء، نقلًا عن العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص411.
(3) البهائيون من أخطر المعاول لهدم الإسلام، عبد العزيز نصحي، ص175.
(4) الخوارج والشيعة، يوليوس فلهاوزن، ص248.

ولمّا كانت البابية حركة ردّة في ظلّ أسلوب الإباحية والجهر بنسخ شريعة الإسلام وتعطيل أحكامه[1]، فقد أثار بعض العلماء قضية الباب ورفعوها للشاه الذي أمر بالقبض عليه والتحقيق معه على الرغم من الدعم الذي كان يلقاه من خصوم الإسلام في الخارج، وهو الدعم الذي أمكنه من الهرب ساعة تنفيذ حكم الإعدام فيه، إلّا أنّ الناس في ثورتهم وغضبهم عليه عثروا عليه فقتلوه بأرجلهم. وبموت الباب ظهر الطور الثاني لها المتمثّل في البهائية[2].

مجمل معتقدات البابية الشيرازية

على ضوء ما كتب الباحثون وما تناوله المؤرّخون حول هذه النحلة الباطلة وبحكم منطلقها الشعوبي وعمالتها للاستعمار الروسي القديم، فإنّ أهمّ معتقدات البابية يمكن إجمالها فيما يأتي:

1 ـ العمل على نسخ الشريعة الإسلامية، وذلك بإنشاء دين جديد اسمه «البابية»، ومنطلق هذه الردة يرتكز على ما يؤمنون به وهو فيما زعموا أنّ من قوانين الحكمة الإلهية في التشريع الديني أن يكون ما أسموه: الظهور اللاحق أعظم مرتبة وأعم دائرة من سابقه، وأن يكون كل خلف أرقى وأكمل من السلف. وعلى هذا المقياس الذي ادّعوه نظروا إلى معتقدهم في الباب على أنه أعظم مقامًا وآثارًا من جميع الأنبياء الذين خلوا من قبله. ومن أجل تحقيق مقوّمات عقيدة الردّة هذه، فإنّ البابية قد عملت على تحقيق هذه الغايات[3].

2 ـ العمل على الحطّ من قدر رسول الله ﷺ في قلوب المؤمنين، وذلك بإشاعة التفاسير المنحرفة والضالة في مثل ما ذهبوا إليه عند تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ۝١ عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ ۝٢ خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ ۝٣ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾ [الرحمن: 1 ـ 4] فقالوا: إنّ الإنسان هو علي محمد (الباب) والبيان هو الكتاب المنزل عليه، وهذا الكفر الذي ذهبوا إليه في تفسير الذكر الحكيم كان يرتكز على ما يتداولونه عن الميرزا من قوله عن نفسه: «ما خلق مثلي من كفء ولا عدل ولا شبه ولا مثال»[4].

---

(1) **نقطة الكاف**، ص239، والترجمة عن الفارسية للأستاذ إحسان إلهي ظهير في **البابية عرض ونقد**، ص273.

(2) المرجع نفسه، إحسان إلهي ظهير، ص255.

(3) **الحجج البهية**، الجرفادقاني، ص213.

(4) **الإرشاد في تاريخ حجج الله على العباد**، محمد بن محمد النعمان أبو عبد الله، مخطوط دار الكتب =

هذا وقد نقل المؤرّخون عنه قوله عن نفسه أيضًا: «كنت في يوم نوح نوحًا، وفي يوم إبراهيم إبراهيم، وفي يوم موسى موسى، وفي يوم عيسى عيسى، وفي يوم محمدًا [كذا] محمدًا، ولأكون في يوم من يظهره الله من يظهره الله»[1].

3 ـ اعتقاد أنّ البعث هو بعث الله من يشاء من عباده من أنفس الأحياء، ممّا يمكن أن يكون مظهرًا لنفسه.

4 ـ اعتقاد أنّ الصراط والميزان والحساب معان يقف بها الناس عند ظهور الباب. ويقول الباب نفسه عن الميزان: «إنّه الكتاب الذي يقدم إلى الأمة».

5 ـ اعتقاد أنّ الجنة والنار هما على غير ما جاء عنهما في الإسلام، فالجنة والنار عند البابية: حب الله ثم رضاؤه. وفي هذا يقول الباب: «الجنة هي السرور بمعرفة الله»، ويقول: إنّ كلّ من ذهب في النفي فهو في نار الله، وكل ما استقر في الإثبات فهو في جنة الله، ويقصد بالنفي أي عدم الدخول في البابية أو الخروج عنها.

6 ـ الاعتقاد البابي بما جاء في كتاب «البيان»: إن الله، تعالى الله، ليس هو خالق كلّ شيء، بل الخالق للأشياء كلّها هي المشيئة التي تظهر في مظاهر الله.

7 ـ من عقائد البابية الإكراه على اعتناق معتقدهم من يرونه أهلاً لذلك.

8 ـ لا يجوز عند البابية التدريس الديني أو العمل بغير ما جاء في كتاب «البيان»[2].

التدرّج العقدي في البابية

قطعت الحركة البابية أشواطًا تاريخية ومراحل عقدية يجدر ذكرها، لأنّها تدلّ على أنّ وراء حركة الردّة هذه عقلاً تنظيميًّا معاديًا يخطّط لإحداث الفتن والقلاقل وسط التجمعات التي تنسب للإسلام فضلاً عن المستهدف أصلاً، وهو «الكيد للإسلام»[3].

ظهور البهائية

عقب مقتل الباب الميرزا علي محمد، الذي خطّط أتباعه، قبل الحكم عليه

= المصرية، ورقة113.

(1) عقيدة الشيعة، رونلدس، ص35؛ انظر التراث اليوناني، عبد الرحمٰن بدوي، ص37.

(2) الإيقان، ميرزا حسين علي، نقلًا عن العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص415.

(3) الآيات البينات في قمع البدع والضلالات، محمد حسين آل كاشف الغطاء، ص43.

بإعدامه، لقتل الشاه، كان من البداهة أن يضيّق الشاه الخناق على البابيين وأن يطاردهم في كل مكان.

لكنّ السفير الروسي وبعض رجال الجاليات الأجنبية استطاعوا أن يقنعوا الشاه بأن الميرزا حسين علي الملقّب «بالبهاء» طاهر اليدين من الإعداد لقتل الشاه، ولا دخل له في هذه المؤامرة، ولو علم بها لقاومها، ومن هنا فقد سمح الشاه لهم بالانتقال إلى العراق.

انتقال نشاط البهائية إلى العراق

يبدو أنّه لم يكن متيسّرًا للبهائيين العمل في إيران بالقدر نفسه من الحرية والنشاط والتجنيد الذي كان متاحًا لهم في مرحلة الباب. ومن هنا قرّروا السفر للعمل في العراق، وكان السفر إلى العراق بناء على رغبة الشاه أيضًا.

والعجيب الغريب أنّ قافلة البهاء خرجت إلى العراق تحت إشراف وحماية وتمويل السفارة الروسية، حتى إنّها لم تطمئنّ إلى إمكان حماية أتباعه له، فجنّدت لحمايته حراسة عسكرية مشدّدة.

وفي العراق كانت المنظّمات اليهودية، والتي كانت أكثر نشاطًا منها في إيران، تلقّفت البهاء وزوّدته بالمعلومات والخطط والأفكار العقدية والتي بها يمكن أن يحقّق ما لم يحقّقه سلفه.

وعمل اليهود على استبقاء دعوة الأخوين: حسين علي ويحيى علي، مع أنّ الشقاق دبّ بينهما إلى درجة رغب فيها كلّ من الآخر قتل أخيه وذلك بدسّ السمّ له.

الشاه يتدخّل ضدّ البهائيين

لما علم الشاه بأنّ البهائيين قد أصبحوا في العراق تحت توجيه أعدائه من اليهود والعناصر الباطنية الأخرى، فضلاً عن الكيد الذي بدأته ضدّه السفارة الروسية بعد فشل دورها في إنقاذ الباب في إيران واحتضانها بقوّة للميرزا حسين علي، طلب من الباب العالي إبعاد البهائيين عن العراق وذلك بسبب قربهم من بلاده وإمكانية التسلّل والاتصال بين العناصر القيادية ومن تبقّى من أتباع الباب وانضمّ إلى البهاء.

وبالفعل، فقد أمضى البهائيون أيّامًا في تركيا على أثر التوتّر الذي اصطنع بين الأخوين: حسين علي ويحيى علي. وفي طور من أطوار التصاعد بالعمل البهائي، ادّعى

كلّ من الأخوين النبوّة وأعلنا استقلالهما عن البابية تمامًا، وكتب الميرزا حسين علي الملقب بالبهاء كتابًا أسماه «الأقدس» ولقّب فيه أخاه بالمشرك.

وكتب الميرزا يحيى علي الملقّب بصبح الأزل كتابًا أسماه «الألواح». ولما اشتدّ الخلاف والصدام بين الأخوين استطاعت الحكومة الفارسية إقناع الحكومة العثمانية بالعمل على نفيهما، وبالفعل صدر الأمر بنفي الميرزا حسين علي مع أتباعه وعدد من رقباء أخيه إلى مدينة عكا بفلسطين، وبنفي الميرزا يحيى إلى جزيرة قبرص.

ومن نافلة القول التذكير هنا بأن مؤسّس هذه الفرقة الضالّة هو أحمد زين الدين الإحسائي الذي ولد في الإحساء سنة 1166هـ، وهو من كبار علماء الشيعة، وله معتقد يخالف الإسلام، فهو باطني حلولي.

وكان ينكر الميعاد والبعث ويؤمن بالتناسخ، وأنّ المهدي المنتظر يحلّ في أيّ رجل.

يقول محمد حسين آل كاشف الغطاء في ترجمته: «كان العارف الشهير الشيخ أحمد الإحسائي في أوائل القرن الثالث عشر، وحضر على يد بحر العلوم وكاشف الغطاء وله منهما إجازة تدلّ على الإمامية وعرفانهم، وكان على غاية الورع والزهد والاجتهاد والعبادة كما سمعناه ممّن نثق به ممّن عاصره ورآه، نعم له كلمات في مؤلّفاته مجملة متشابهة لا يجوز من أجلها التهجّم والجرأة عليه وتكفيره»[1].

إذًا هو شيعي من كبار علمائهم.

يقول الدكتور محسن عبد الحميد: «إنّ جماعة من علماء الإمامية ذهبوا إلى أنّ الإحسائي كان فاسد العقيدة منحرفًا، أوجد طريقة في مذهب الشيعة الإمامية والاثني عشرية سُمّيت فيما بعد بالشيخية، وقد ردّوا عليه بكتب معروفة متداولة، منها كتاب: «ظهور الحقبة على فرقة الشيخية»، للسيد محمد مهدي والكاظمي القزويني، ومنها كتاب «هدية النحلة» للميرزا محمد رضا الهمداني، وكتاب «رسالة الشيخية والبابية» للشيخ محمد مهدي الخالص[2].

والشيخية هي فرقة باطنية صوفية تبشّر بظهور المهدي المنتظر.

---

(1) حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص45؛ البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص41.

(2) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص31.

ويقولون: إنّ الحقيقة المحمدية تجلّت في الأنبياء قبل محمد ﷺ تجلّيًا ضعيفًا، ثم تجلّت أقوى في محمد والأئمة الاثني عشر، ثم اختفت زهاء ألف سنة وتجلّت في الشيخ أحمد الإحسائي والسيّد كاظم الرشتي، ثم تجلّت في كريم خان الكرماني وأولاده إلى أبي قاسم خان، وهذا التجلّي هو أعظم التجليات لله والأنبياء والأئمة والركن الرابع من الشيخ واحد يختلفون في الصورة ويتّحدون في الحقيقة التي هي الله ظهر فيهم، ويعتقدون أنّ محمدًا رسول الله، وأنّ الأئمة الاثني عشر هم أئمة الهدى، ومعنى الرسالة والإمامة عندهم أن الله تجلّى في هذه الصورة، فمنهم رسول ومنهم إمام، ويعتقدون أنّ اللاحقين هم أفضل من السابقين. وعلى ذلك فالشيخ أحمد في رأي أصحابه أعظم من الأنبياء والمرسلين، ويعتقد هؤلاء بالرجعة ويفسّرونها بأنّ الله بعد أن غاب عن صورة الأئمة، رجع وتجلّى تجلّيًا أقوى في الركن الرابع الذي هو الشيخ أحمد ومن يأتي بعده[1].

وقد روّج هذا الإحسائي الضال لمجيء المهدي ولعب دورًا خسيسًا في ضرب الإسلام، وبعد أن هلك جاء تلميذه الشقيّ كاظم الرشتي الذي ولد سنة 1205هـ في بلدة «رشت» في إيران، وهو شيعي، وقد أكمل هذا الرجل طريقة شيخه الإحسائي، وقال بالتناسخ، وادّعى أنّه حلّ روح الباب. ويقال أصله غير معلوم ولا يعرف أهل «رشت» عنه شيئًا[2].

ولعب الإحسائي والرشتي دورًا خطيرًا في تكوين البابية والبهائية، وهما الموجّهان والمؤثّران لترويج فكرة خروج المهدي المنتظر في الباب وسيرتهما غامضة لا يعرف عنهما شيء إلّا نادرًا.

يقول الدكتور محسن عبد الحميد عن الإحسائي: هذا الشخص في حقيقته أجنبي لا يعلم أصله، ولكنّ الشهود قالوا إنه جاء في قريتهم من إيران، وكان ذلك في روسيا، فتلقّفه المستعمرون فدفعوه لتعلّم الكردية وهيّأوه حتّى يؤدّي هذا الدور[3].

ولد علي محمد رضا الشيرازي في شيراز سنة 1235هـ، وحين بلغ السادسة من عمره عهد إليه خاله بالشيخ عابد لتعليمه.

---

(1) حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص45؛ البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص41.

(2) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص51.

(3) المرجع نفسه، ص50.

وكان عابد لديه مدرسة تسمّى «قهوة الأنبياء والأولياء» فتكفّل هذا الرجل الصبي بتعليمه، وكان الشيخ عابد من تلاميذ الرشتي ومن الفرقة الشيخية المتحمّسين لها[1].

وحين بلغ السادسة عشرة من عمره تعرّف على داعيَي الرشتية وهما جواد الكربلاني والطبطبائي، وبدأ هذا الرجل يلقّبه بالمهدي المنتظر وأنه ربما يكون هو نفسه، أي علي محمد الشيرازي المهدي المنتظر. ونجحت هذه الفكرة الشيطانية، فترك التجارة ومارس الرياضيات وكان يجلس تحت الشمس وهو عاري البدن.

وكان الكربلاني يلاحظه ويلازمه خطوة بخطوة.

ولكنّ خاله ذهب به إلى كربلاء والنجف لزيارة الأولياء لعلّه يُشفى من هذه الأوهام الشيطانية.

وكان يتردّد على مجلس الرشتي، فتعرّف على ملا حسين البشروئي حين كان في كربلاء.

والذي جذب إليه محمدًا الشيرازي فتعرّف البشرواني لعلي محمد الشيرازي حتى أوقعه في شباكه الشيطانية وغرّر به حين زيّن له أنّه الإمام المنتظر، وأنَّ علي محمد الشيرازي تنطبق عليه صفات المهدي المنتظر. وفي 5 جمادى الأوّل 1260هـ/ مايو 1844م، بعد أن هلك كاظم الرشتي أعلن محمد علي الشيرازي أنّه الباب[2] للمهدي المنتظر وسُمّيت جماعته البابية.

وكان عمره خمس وعشرين سنة وكان شِبه عامي لا يعرف القراءة والكتابة.

وقد حرّم في كتابه البيان التعليم وقراءة كتب غير كتبه، فكان كلّ من يؤمن بالباب يحرق القرآن الكريم وما وقع في يده من كتب العلم.

وقال عن نفسه: إنّ الله اختاره لمقام البابية، وإنه جاءه رسول من عند الله[3] مبشّرًا بظهور شخص محتجب خلف ستار الغيب الإلهي، وسيكون رسولاً من الله إلى البشرية لينقذهم من الفتن والحروب ويدخلهم في السلم كافة[4].

---

(1) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص329.
(2) المرجع نفسه، ص333.
(3) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص273.
(4) البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص44.

وقد قام الشيرواني بدور خطير في تكوين علي محمد الشيرازي في إبرازه ليكون المهدي ورسول وإله.

والذي جمع له (18) شخصًا من الذين استجابوا لدعوة أحمد زين الدين الإحسائي وكاظم الرشتي، وأبلغوا الباب أنّهم آمنوا به وصاروا أتباعًا له وصار يرمز لهم بكلمة «حي» لأن الحاء حروف الجمّل تدلّ على العدد (8) والياء على العدد (10) أي ثمانية عشر، فإذا أضيف إليهم صار عددهم تسعة عشر.

والبابيون والبهائيون يقدّسون رقم (19).

وأعلن دعوته بأنّه الإمام المنتظر، وقال كلمته:

إنّ الحديث: «**أنا مدينة العلم وعلي بابها**»[1] وإنّ الوصول إلى الله لا يمكن إلّا عن طريق نبي، وإنه لا يمكن الدخول في هذا الطريق إلّا عن الباب وإنه هو الباب.

ثم ادّعى أنه هو الباب للمهدي المنتظر، وفي شهور قليلة ادّعى أنّه هو المهدي نفسه الذي بشّر به الأنبياء وبشّر به محمد ﷺ[2].

وقد ادّعى علي محمد الشيرازي أنّه الإمام المنتظر ثم النبوّة ونسخ شريعة الإسلام.

يقول في كتابه المقدّس البيان العربي ويزعم أنّه منزل من عند الله وأنّه ناسخ القرآن الكريم وأنّه أفضل الكتب بل يتحدّى الجن والإنس أن يأتوا بمثله.

يقول: تبارك من شمخ مشمخ شميخ

تبارك من بذخ مبذخ بذيخ، تبارك الله من بدّد مبتدأ بدين، تبارك الله من فخر مفتخر فخير، تبارك الله من قهر مقهر قهير، تبارك الله من غلب مغتلب غليب.

إلى أن قال تبارك الله من وجود موجود جويد[3].

ويقول في تفسير سورة يوسف:

---

(1) هذا حديث موضوع، وقد بيّن ابن تيمية سقوطه من ناحية السند والمتن في كتابه منهاج السنة، وانظر **العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها**، صابر طعيمة، ص333؛ **البهائية**، محمود ثابت الشاذلي، ص44.

(2) **ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟**، أحمد الحصين، ص275؛ المرجع نفسه، محمود ثابت الشاذلي، ص44؛ المرجع نفسه، صابر طعيمة، ص334؛ **البهائية**، محب الدين الخطيب، ص6؛ **البهائية**، عبد الله صالح الحموي، ص6؛ **البهائية في نظر الشريعة**، علي منصور، ص3.

(3) **البهائية تاريخها وعقيدتها**، عبد الرحمن الوكيل، ص180.

وإن الله أوحى إليّ ﴿إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي﴾[1] [آل عمران: 31].

وقال في كتاب بعثه إلى الألوسي صاحب تفسير «روح المعاني» رحمه الله يقول فيه: ولقد بعثني الله بمثل ما قد بعث محمّدًا رسول الله من قبل[2].

ويقول أيضًا في كتابه الشيطاني «البيان»:

وإنّ فضل ما نزلنا عليك على ما نزلنا عليك من قبل، كفضل القرآن على الإنجيل ذلك فضل محمد على عيسى، قل يا عبادي ظهوري في أخراي تنتظرون[3].

ولم يكتف هذا الشقيّ بالنبوّة بل رفع نفسه أعلى وأفضل من محمد عليه الصلاة والسلام، فقال: «إنّي أفضل من محمد، كما أنّ قرآني أفضل من قرآن محمد، وإذا قال محمد بعجز البشر عن الإتيان بسورة من سور القرآن، فأنا أقول بعجز البشر عن الإتيان بحرف من حروف قرآني. إنّ محمدًا كان بمقام الألف وأنا بمقام النقطة»[4].

وتطاول على الذات الإلهية قائلاً: أنا قيوم الأسماء، مضى من ظهوري ما مضى، وصبرت حتّى يمحص الكلّ ولا يبقى إلّا وجهي وأعلم بأنه لست أنا بل أنا مرآة فإنّه لا يرى فيّ إلّا الله[5].

البابيون وكتابهم المقدس «البيان المقدّس»

يعتبر هذا الكتاب مقدّسا لكل بابي وهو ناسخ الإسلام وأحكامه. وفيه كلّ الشرائع والأحكام والتعاليم، وفيه عدّة رسائل، والبيان رتّب على تسعة عشر واحدًا، وكلّ واحد على تسعة عشر بابًا.

فالباب الأوّل خصّ نفسه، أمّا بقية الثمانية عشر واحدًا فيشيرون إلى كبار أتباع الباب «الأقانيم» ولكلّ منهم رقم واحد[6].

وهذا الكتاب المقدّس هو مزيج من العربية المكسرة الركيكة والفارسية ومزيج من الإسلام والزرادشتية والمانوية.

---

(1) خفايا الطائفة البهائية، أحمد عوف، ص39.

(2) حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص63؛ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص334.

(3) المرجع نفسه، أحمد عوف، ص55.

(4) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص 62؛ ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص 265؛ المرجع نفسه، صابر طعيمة، ص 335.

(5) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص 62؛ البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص 49.

(6) المرجع نفسه، أحمد عوف، ص 46؛ المرجع نفسه، محمود ثابت الشاذلي، ص 51.

يقول الباب:

1 ـ هذا كتاب من عند الله المهيمن القيوم إلى من يظهره الله، إنّه لا إلٰه إلّا أنا العزيز المحبوب. وأنا أشهد أن لا إلٰه إلا هو وكلّ له عابدون.

2 ـ قل إنّا جعلناك كل شيء فقدّسناك عن كلّ شيء، وإنّا على ذلك لمقتدرون، فلا تحزن قدر ضررك، فإنّا كنّا لك ناصرين وتوكّل على الله بربّك الرحمٰن الرحيم.

3 ـ قل الله يظهرنّك على الأرض وما عليها بأمره، وكان الله على ذلك مقتدرًا. قل الله يقلبنّك على الأرض وما عليها، وكان الله على ذلك مرتفعًا. قل لو اجتمع من في السمٰوات والأرض وما بينهما أن يأتوا بمثل ذلك الإنسان «يعني الباب» لن يستطيعوا ولن يقدروا ولو كانوا كلّ بكلّ مستعينين[1].

4 ـ إنّني أنا الله لا إلٰه إلا أنا وأن ما دوني لو يهتدي بهداي كمثل مرآة يرى فيها شمس طلعتك وذلك خلقي قل يا خلقي إياي فاتّقون[2].

5 ـ لعمري أوّل من سجد ليَّ محمد ثم علي ثم الذين هم شهداء من بعده.

6 ـ إن نبيكم لم يخلف لكم بعده غير القرآن، فهاكم كتابي البيان فاتلوه واقرأوه تجدوه أفصح عبارة من القرآن[3].

7 ـ ويقول:

بسم الله البهي الأبهي.

بالله البهي البهي.

الله لا إلٰه إلا هو الأبهى الأبهى.

الله لا إلٰه إلا هو البهي الأبهي.

الله لا إلٰه إلا هو البهي البهي.

الله لا إلٰه إلا هو المبهّى المبهّى.

الله لا إلٰه إلا هو الواحد البهان.

---

(1) خفايا الطائفة البهائية، أحمد عوف، ص39.

(2) الموضع نفسه.

(3) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص335.

والله البهي بيهان: بهاء السمٰوات والأرض وما بينهما[1].

وتجد أيها القارئ المهزلة من هذا الرجل الكذّاب، وتلاحظ الأخطاء النحوية على أنّ كاتبها فارسي أبعدته فارسيته عن روح العربية.

فهذا الكتاب المقدّس المزعوم لو قرأه طالب في المرحلة الابتدائية لضحك من هذه المهزلة، فكتاب مقدّس مكسورة عباراته من أوله إلى آخره، والله إنها مهزلة أيّ مهزلة.

نهاية الباب

وقد تمكّن الباب في دعوته سبع سنين، من نشر مبادئه وأفكاره الهدّامة.

وتمكنت السلطات من القبض عليه وعلى جماعته، ولقي علي محمد الشيرازي أنواعًا شتّى من التعذيب في سجنه، وأخيرًا نفي إلى مدينة أذربيجان، وفي عام 1265هـ/ 1849م نُفّذ فيه حكم الإعدام رميًا بالرصاص في مدينة تبريز، وألقيت جثته هو وأتباعه في الطرقات حتّى أكلتهم الكلاب[2].

وزعم البابيون والبهائيون أنّ جثّته سُرقت وأخفوها زمنًا طويلاً داخل صندوق في مصنع رجل ميلاني. ونقلوها إلى حيفا بفلسطين ودفنوها في سفح جبل الكرمل وزيّنت قبه بأنواع الطلاسم والذهب.

مؤتمر بدشت الخطير وأهدافه[3]

عندما اعتقل الباب ووضع في قلعة «ماكو» وضُيّق على جماعته من قبل الحكومة الإيرانية، قرّروا عقد مؤتمر لمقاومة الحكومة الإيرانية، ففي عام 1264هـ عُقد مؤتمرهم الخطير في بدشت وهي بلدة فارسية تقع على نهر شاهرود بين خراسان ومازندران.

وكان القادمون على هذا المؤتمر هم:

1 ـ باب الباب ملا حسين البشروئي.

2 ـ القدوس ملا محمد علي البارقروشتي.

---

(1) البهائية، ص51.

(2) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص361؛ ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص282.

(3) البهائية، محب الدين الخطيب، ص10.

3 ـ أم سلمى خاتم رزين تاج بنت ملا صالح الملقّبة بقرة العين أو الطاهرة التي يركع كل باب لها على قدميه تقبيلاً، وهي داعرة وتنادي بالزنا والإباحية.

4 ـ ميرزا حسين علي المازندراني الذي لُقّب فيما بعد بهاء الله.

وقرّروا في هذا المؤتمر الشيطاني:

نسخ الديانة الإسلامية لأنّ للباب الخيار المطلق في تغيير الأحكام وتبديلها لذا كان عليه أن يأتي بصلاة وصيام وحج[1].

وهذه فقرات أهمّ ما جاء في هذا المؤتمر:

وتقدّمت قرّة العين إلى المؤتمرين واعتلت منصة الخطابة وراحت تقول:

«اسمعوا أيها الأحباب والأخيار، اعلموا أنّ أحكام الشريعة المحمدية قد نسخت الآن بظهور الباب، وأنّ أحكام الشريعة الجديدة البابية لم تصل إلينا، وأنّ اشتغالكم الآن بالصوم والصلاة والزكاة وسائر ما أتى به محمد كلّه عمل لغو، وفعل باطل، ولا يعمل بها بعد الآن إلا كلّ غافل وجاهل. إنّ مولانا الباب سيفتح البلاد، ويسخر العباد، وستخضع له الأقاليم السبعة المسكونة، وسيوحّد الأديان الموجودة على وجه البسيطة حتّى لا يبقى إلا دين واحد. وذلك الدين الحق هو دينه الجديد وشرعه الحديث الذي لم يصل إلينا إلى الآن منه إلّا نزر يسير، فبناء على ذلك أقول لكم ـ وقولي هو الحق ـ لا أمر اليوم ولا تكليف، ولا نهي ولا تعنيف، وإنّا نحن الآن في زمن الفترة، فاخرجوا من الوحدة إلى الكثرة، ومزّقوا هذا الحجاب الحاجز بينكم وبين نسائكم بأن تشاركوهن بالأعمال، وتقاسموهن بالأفعال، واصلوهن بعد السلوة، وأخرجوهن من الخلوة إلى الجلوة، فما هي إلّا زهرة الحياة الدنيا، وإنّ الزهرة لا بدّ من قطفها وشمّها، لأنّها خلقت للضمّ والشمّ، ولا ينبغي أن يعدّ ولا يحدّ شاموها بالكيف والكم، فالزهرة تجنى وتقطف، وللأحباب تهدى وتتحف، وأمّا ادّخار المال عند أحدكم، وحرمان غيركم من التمتّع به والاستعمال، فهو أصل كلّ زور، وأساس كلّ وبال. . . وساووا فقيركم بغنيّكم، ولا تحجبوا حلائلكم من أحبابكم إذ لا ردع الآن، ولا حدّ ولا منع، ولا تكليف ولا صدّ، فخذوا حظّكم من هذه الحياة فلا شيء بعد الممات»[2].

---

(1) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص284.

(2) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص 352.

ولكن بعض الحاضرين ضاقت صدورهم ممّا سمعوا فقاموا ضدّ هذا الأخطبوط الشيطاني لأنّهم حضروا المؤتمر لاعتقادهم أنّ الباب هو الإمام المنتظر، ولم يصل إلى هذا الحدّ من الكفر والإلحاد، فما كان من الحاضرين إلا أن هاجموهم وضربوهم فتفرّقوا إلى ثلاث فرق:

فرقة سارت مع بهاء الله إلى طهران.

وفرقة سارت مع القدوس والطاهرة إلى مازندران.

والفرقة الثالثة تحت لواء باب الباب.

ولكنّهم اجتمعوا على تنفيذ قرارات مؤتمرهم الشيطاني[1].

اشهر دعاتهم

من أشهر دعاتهم الذين لعبوا دورًا بارزًا وخطيرًا لهذه الفرقة الشيطانية هم:

1 ـ ملا حسين البشروني.

2 ـ الملا علي البسطامي.

3 ـ رزين تاج بنت ملا صالح القزويني، وكانت تسمّى هند وتكنّى أم سلمة خانم ولأنها جميلة وشعرها ذهبي سماها الباب علي محمد الشيرازي قرّة العين أو الطاهرة ولها نشاط قوي في نصرة البابية.

وحين أعدم الشيرازي أرادت قرة العين مع مجموعة معها اغتيال الشاه، إلّا أنّ المحاولة فشلت وقبضت عليها الحكومة الإيرانية ونفت قرة العين إلى العراق، وحبستها الحكومة التركية في بيت الشهاب شهرين ثم رجعت إلى إيران[2]؛ ولكن اشتدّ عيثها في الأرض فقبضت عليها الحكومة الإيرانية فقتلتها، ثم حرقت جثها وهذا في عام 1264هـ.

وأمّا بهاء حسين النوري فأراد أن يعدم ولكن القنصل الروسي أقنع الشاه بأن ينفيه هو وأهله إلى العراق[3].

---

(1) ماذا نعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص286.

(2) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص361؛ البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص66.

(3) المرجع نفسه، أحمد الحصين، ص287.

عقائد البابية

1 ـ نسخ شريعة الإسلام[1].

2 ـ لا يعترفون بالقرآن وكتاب البيان هو الكتاب المقدّس بديلاً عن القرآن.

3 ـ سقوط فريضة الصلاة، وصلاة الجمعة الجماعة، إلّا صلاة الجنازة.

يقول في بيانه المقدّس:

«رفع عنكم الصلوات كلهن إلّا من زوال تسع عشرة ركعة واحدًا بقيام وقنوت وقعود لعلّكم يوم القيامة بين يدي تقومون ثم تسجدون ثم تقنتون وتقعدون»[2].

وأباح الحضور إلى المساجد والجلوس على كراسيّ يقول:

«أنتم بالجماعة لا تصلّون ولكنّكم تحضرون المساجد وأنتم على الكراسي بما يبحه الله تذكرون وتوعظون»[3].

4 ـ القبلة هو البيت الذي وُلد فيه الباب بشيراز ومكان سجنه والبيوت التي عاش فيها وأتباعه حيث يتّجه إليها المصلّون في صلاتهم الصباحية[4].

5 ـ طالب بهدم الكعبة في مكّة المكرمة.

6 ـ طالب بهدم قبر الرسول ﷺ[5].

7 ـ جعل الزكاة في مادة وعشرين.

يقول:

«إن هذا من عدل الله من كل بهاء منه مثقال ذهب من كلّ شيء بهاء عشرين ومثقالاً لله إذ قضي عليه الحول ولم ينقض أصله تبلغنه إلى من نظهره».

8 ـ أمر بالصيام تسعة عشر يومًا من كلّ سنة وهو عندهم يسمّيه شهر العلاء.

يقول:

---

(1) حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص209؛ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص355.

(2) البيان المقدس (الواحد السابع)، نقلًا عن ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص289، والبهائية، ص32.

(3) الموضع نفسه.

(4) المرجع نفسه، صابر طعيمة، ص358.

(5) المرجع نفسه، ص355.

«ثم الثامن من بعد العشر أنتم من كل حول شهر العلاء لتصومون، وقبل أن يكمل المرء إحدى عشرة سنة من حين ما ينعقد نطفته أن يريدون أن حين الزوال ليصومون»[1].

9 ـ السنة عندهم تسعة عشر شهرًا والشهر تسعة عشر يومًا، فيصير عدد أيّام العام = 19 x 19 = 361 يومًا، ثم أضاف من عنده خمسة أيّام سماها أيّام البهاء وهذه الأيّام اعتبرتها البابية «عيدًا»[2].

10 ـ يرى في الميراث أنّ الوالدين والأولاد والإخوة والزوجة.

قل لا يورث عن الميت إلّا أبيه وأمّه وذريانه وزوجته وأخيه وأخته ومن علّمه بعدما يصرف لنفسه من ماله ما يعزيه بعد موته.

أي أنّ الباب يرى الميراث لسبعة أشخاص من القرابة هم الولد والزوج والزوجة والأب والأم والأخت والمعلّم.

11 ـ يرى الزواج إجباري بعد بلوغ الحادية عشرة ويكفي رضى الطرفين.

12 ـ يرى أنّ الطلاق يقع وقوعه تسع عشرة مرّة، ويرى أن المطلّق له عدة وهي تسعة عشر يومًا، والمطلقة عدّتها خمسة وتسعون يومًا.

13 ـ ساوى في الميراث بين الرجل والمرأة[3].

14 ـ ألغى الحجاب[4].

15 ـ نادى بعالمية الأديان[5].

16 ـ لا يرى النجاسة مطلقة لأنهم يعتقدون دين البابية يطهّر كلّ شيء ولحفظ الطهارة يستعملون المناديل.

يقول الباب: «وإن في بيت الطهر تحفظنّ ما يشمّ كلّ ريح بمنديل».

17 ـ يرون دفن الميت في قبر من البلور والمرمر المصقول ووضع خاتم في يمناه

---

(1) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص288.

(2) خفايا الطائفة البهائية، أحمد عوف، ص36.

(3) حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص211؛ البهائية، ص28.

(4) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص214.

(5) المرجع نفسه، ص199؛ البهائية، عبد الله صالح الحموي، ص25.

منقوش عليه فقرة من كتاب البيان.

18 ـ يرون إنكار يوم القيامة والبعث والنشور والأمور الغيبية[1].

19 ـ يرون إحراق القرآن الكريم وحرمة قراءته وسائر الكتب المخالفة، وقد قام هذا الشقي بحرق القرآن وكتب السنّة النبويّة.

20 ـ يرى أنّ السارق تحرم عليه زوجته تسعة عشر يومًا ويدفع تسعة عشر مثقالاً من الذهب إلى علماء البابية ليقدّموها إلى المسروق عليه. ويعاقب أحيانًا بالنفي[2].

21 ـ لا يجوز الاستهزاء ببهائي، ومن يفعل فعليه غرامة بعدد الواحد من ذهب، وكذلك بعدده فضة مع الاستغفار خمسة وتسعين مرة والذي يعجز عن الاستغفار يستغفر عنه غيره[3].

22 ـ شارب الخمر يدفع كفارة (95) مثقالاً من الذهب.

23 ـ الوضوء لا يكون إلّا بماء الورد وإذا فقد ماء الورد فالبسملة «بسم الله الأمنع الأقدس» خمس مرات.

هذه تعاليم الباب وعقائدهم[4].

علاقة البابية بالاستعمار

كشفت التقارير السرية بأنّ أحمد الإحسائي وكاظم الرشتي هما من القساوسة النصارى، جاءا لكي يفسدا المسلمين وينشرا الفرق الضالة بينهم حتّى تتسنّى لهما الفرصة لضرب المسلمين والإسلام، فحين قامت الثورة الشيوعية البلشفية في روسيا عام 1917م، أعلنت في الإذاعة الروسية تقارير عن الحكومة القيصرية السابقة، ومن هذه التقارير هذا التقرير الخطير:

إنّ الحكومة القيصرية قامت بإرسال قسيسين إلى العالم الإسلامي باسمين مستعارين أحدهما: أحمد الإحسائي، والآخر: كاظم الرشتي، للقاء الشيرازي بالبشراوني.

(1) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص356.
(2) البهائية، ص33.
(3) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص291.
(4) المرجع نفسه، ص292.

بأنّ الشيرازي كان جاسوسًا فأعطاه البشراوني مفتاح السرّ وأنّه «الباب».

وقد قام الجاسوس الروسي «كنياز الجوركي» الذي يسمّي نفسه «عيسى اللنكواني»، وكان مترجمًا في السفارة الروسية عام 1834م، له نشاط قوي، في دفع الميرزا علي محمد إلى زعامة البابية وادّعاء المهدية، ثم دفع بهما أيضًا إلى زعامة البهائية ومناصرته كما صرّح بذلك في مذكّراته.

ويذكر حسين آل كاشف الغطاء:

إنّ هذا الرجل أي: «كينارد الكوركي»، والذي كان مترجمًا للسفارة الروسية في طهران فارتقى بخدماته الجاسوسية إلى منصب الوزير المفوّض ثم السفير، كما بيّن هو في مذكّراته التي نشرت بعد انقراض القيصرية في مجلة الشرق السوفييتية عام 1924م، 1925م، وعندما قتل الباب علي محمد الشيرازي حضر قنصل الروس في اليوم التالي مع مصوّر وأخذ رسم الجسدين[1].

وتعتبر البهائية امتدادًا للبابية، ويعتبر ميرزا حسين علي النوري المازندراني الذي ولد سنة 1233هـ في قرية المازندران في إيران هو المؤسس الحقيقي للطائفة البهائية، وقد انتقلت الزعامة إليه.

فقد ذكرت الكتب البهائية ما يلي:

«إن الباب لما علم بأنه سوف يعدم جمع مكتوباته وخاتمه ومقلمته في جعبة، وأرسلها مع مفتاحها بصحبة شخص اسمه «ملا باقر» ليسلمها إلى «ملا عبد الكريم القزويني» في مدينة «قم»[2].

ولمّا وصلت الجعبة إلى ملا عبد الكريم قال: إنه مأمور بإيصالها إلى «ميرزا حسين علي المازندراني» وبسبب ذلك انتزع الميرزا حسين علي من كبار البابيين مقام الرئاسة عليهم وسمّى نفسه بهاء الله»[3].

---

(1) انظر البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص107؛ حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص230؛ البهائية، عبد الله صالح الحموي، ص43؛ ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص294؛ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص350.

(2) مدينة قم مدينة إيرانية فيها أكبر الحوزات العلمية، ويوجد فيها كثير من المشاهد والقبور، وهي من مدن الشيعة المقدسة (انظر البهائية، محب الدين الخطيب، ص24).

(3) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص141 ؛ المرجع نفسه، محب الدين الخطيب، ص25.

ولد ميرزا في طهران 20 محرم سنة 1233هـ الموافق 12 نوفمبر 1817م، وكان ميرزا حسين قد تلقى العلوم الشيعية والصوفية وهو صغير، وكان شغوفًا بأخبار الإمام المهدي المنتظر، وكان على اطلاع واسع في كتب الإلحاد والفلاسفة والبراهمة والبوذية والباطنية والمانوية.

وحينما اشتدّ الخلاف بينه وبين أخيه يحيى، وادّعى كل واحد منهما أنّه نبي، قامت الحكومة الإيرانية إلى الفصل بينهما ونفت أخاه إلى قبرص، ولكن جماعة أخيه «ميرزا حسين» قتلوه وصفت الأجواء لبهاء الدين[1].

مزاعم البهاء

كان ادّعاؤه على مراحل متزامنة:

1 ـ ادّعى أنّه خليفة الباب.

2 ـ ادّعى أنّه المهدي المنتظر.

3 ـ ادّعى أنّه المسيح عليه السلام.

ويقول في ذلك:

قل يا قوم قد جاءت الروح مرة أخرى ليتمّ ما قال من قبل[2].

وقال:

أعلم بأنّ الذي صعد إلى السماء قد نزل بالحقّ وبه مرّت روائح الفضل على العالم، وكان ربّك على ما أقول شهيدًا قد تعطّر العالم برجوعه وظهوره.

4 ـ ادّعى أنّه ينزل عليه الوحي وأنّ الله ختم به النبوّة[3].

وأنزل عليه كتاب «الأقدس» فأطلق على نفسه «الذكر» مشيرًا إلى الآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ۝﴾ [الحجر: 9].

---

(1) انظر البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص64؛ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص363؛ حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص140 ـ 142؛ ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص303، البهائية، عبد الله صالح الحموي، ص9.

(2) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص146؛ المرجع نفسه، أحمد الحصين، ص305؛ المرجع نفسه، عبد الله صالح الحموي، ص11.

(3) البهائية، محب الدين الخطيب، ص27.

ويقول في كتابه الشيطاني «الأقدس»:

«لا تحسبن أنّا أنزلنا لكم الأحكام بل فتحنا ختم الرحيق المختوم بأصابع القدرة والاقتدار يشهد بذلك ما نزل من قلم الوحي تفكّروا يا أولي الأفكار»[1].

5 ـ ادّعاؤه الألوهية:

كما ادّعى أنه ربّ الأرباب وهو المتكبر المقتدر، يقول:

يا ملأ الأنشاء اسمعُوا نداء سجنه الأعظم أنّه لا إلٰه إلا هو المقتدر المتكبّر المتسخّر المتعالي العليم الحكيم، أنّه لا إلٰه إلّا هو المقتدر على العالمين[2].

وقال: من عرفني فقد عرف المقصود، ومن توجّه إليَّ فقد توجّه إلى المعبود، لذلك فصل في الكتاب وقضي الأمر من الله رب العالمين.

وقال في كتابه الشيطاني:

لا يرى في هيكلي إلّا هيكل الله، ولا في جمالي إلّا جماله وفي كينونته ولا في ذاتي إلا ذاته ولا إلٰه إلا الله.

مجمل معتقدات البهائية

قطعت البهائية أشواطًا متعدّدة ومتناقضة مع بعضها، فقد كان الميرزا حسين علي الذي لقب «بالبهاء» بعد قتل الباب من أتباع الباب ومن أنصاره والمؤمنين بما دعا إليه، بل قد تعرض لأنواع من التعذيب والسجن والجلد بسبب اعتناقه دعوة الباب.

ولكنّ الذي حدث أنّه بعد موت الباب أعلن عن أن عقيدة التجلّي والظهور التي كان يقول بها الباب قد أصبح هو رمزًا لها، أي أنّ البهائية في مجال العقيدة تدعو إلى الشرك والوثنية تارة والتجريد والتعطيل تارة أخرى. ينقل عنهم عبد الرحمن الوكيل قولهم في الله جلّ وعلا: إنه حقيقة ربانية وكينونته صمدانية وهو سرج في ذاته، وكنز مخزون في صفاته، مجرّد بحت في حقيقته وهويّته، لا يوصف بوصف، ولا يسمّى باسم، لم تزل كانت ذاته ولا تزال تكون، مقدّسة عن كل اسم، ومنزّهة عن كل وصف، ليس لجواهر الأسماء في ساحة قدسها طريق، ولا للطائف الصفات في ملكوت عزّها سبيل.

---

(1) خفايا الطائفة البهائية، أحمد عوف، ص141.

(2) البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص69؛ البهائية، محب الدين الخطيب، ص32.

ومعنى هذا الإله الذي يتحدّثون عنه هكذا أنّه لا وجود له لأنه عدم محض، فأيّ شيء يمكن أن توصف به عقيدة البهاء: إذا كان رب العالمين يقول في القرآن الكريم ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: 180] وهو يقول: «لا يوصف بوصف ولا يسمى باسم».

وبما أنّ البابية والبهائية حركتان باطنيتان من إفرازات الفكر الصوفي والجهمي الاتحادي الحلولي، فإنّه ليس غريبًا أن نرى منهما هذه الأنماط في العقيدة حتّى خرجوا بما قالوا تمامًا عن ملّة الإسلام وأصبحوا ألدّ من الكفّار وأشدّ.

هذا ومن عقائد البهائية عدم الانتظام في الصلاة ولا المواظبة عليها ولا توقيت لها عندهم.

وبينما توجد عند البهائيين نصوص تقول إنّ الصلاة من أعظم الفرائض، نرى البهاء حسين علي لا يصلّي أبدًا لأنّه حسبما ادّعى هو القبلة التي يتوجّه إليها البهائيون حيثما يوجد. وقد أعفى المسافرين من الصلاة والصيام، ومن كان عنده ضعف أو هرم فقد أسقط عنه الصلاة.

هذا وقد عدل البهائيون من مواقيت الصلاة وعدد ركعات الفروض الخمس... وجعل عدد الصلوات ثلاث بتسع ركعات فقط، واستحدث للسفر صلاة يقول فيها البهائي ساجدًا مرّة واحدة: سبحان الله.

وأما الصيام عند البهائيين فهو عبارة عن صيام شهر يسمّى عندهم شهر العلاء، وهذا الشهر هو آخر الشهور التسعة عشر البهائية التي تشكل العام البهائي، وهذا الشهر المسمّى العلاء يحتوي على تسعة عشر يومًا فقط.

وأمّا الزكاة عند البهائيين فقد سكتوا عنها ولم يتكلّموا فيها، ولعلّ ذلك راجع إلى أنّ الحركة تتغذّى على الدعم الأجنبي، وكلّ العناصر المنضوية تحت لواء البهاء مرتزقة... ولمّا سئل البهاء في ذلك قال: سوف نفصل هذا الأمر فيما بعد، وهلك من دون أن يفصله.

وأمّا الحجّ فهو مفروض على الرجال من دون النساء، ولا يتوجّه البهائيون في حجّهم إلّا إلى بيت الباب أو البهاء.

وفي هذا يقول حسين علي البهاء: قد حكم الله (تعالى الله) لمن استطاع منكم حج البيت دون النساء، عفا الله عنهم رحمة من عنده، إنّه لهو المعطي الوهّاب.

وأمّا الطهارة والنجاسة عند البهائيين، فليس لها معيار، فكلّ الأشياء قذرة كانت أم

نجسة أم نظيفة كلّها عندهم طاهرة، ومرجع هذا عندهم روح التحلّل والإباحية التي يعيشون فيها. فالمني عندهم طاهر والبول طاهر والغائط طاهر وهكذا كل القاذورات.

وأمّا أمور الآخرة فقد اعتقدت البهائية فيها بالتجريد والنفي لكلّ ما جاء بشأن الجنة والنار والصراط والميزان والحشر وغير ذلك ممّا يؤمن به المسلمون.

ومن مخازي عقائد البهائية أنّهم لا يحرمون نكاح الأقارب في كل درجات القرابة، فهم يرون جواز نكاح الإخوة من الأخوات، والآباء من البنات، وهكذا... وعلّتهم في مثل هذه العقائد أنّهم قلّة وضعاف وعندما يقوى عددهم ويزداد فإنّ البهاء سيعيد النظر فيما شرع لهم من عقائد وتعاليم.

ويعتقد البهائيون أن البهاء هو الله وأنه المبدأ الذي نشأت منه الكائنات[1].

كما يعتقدون نسخ كل ما جاء في كتاب البابية «البيان» ويحرم قراءته.

يقول في كتابه الأقدس:

قد عفى الله عنكم ما نزل في البيان من محو الكتب، وأذنّا لكم بأن تقرأوا من العلوم ما ينفعكم لا ينتهي إلى المجادلة في الكلام، هذا خير لكم إن أنتم من العارفين[2].

ويقولون بالحلول والاتحاد والرجعة[3].

ولا يؤمنون بما جاء في القرآن والسنة النبوية في حقّ عيسى عليه السلام ويقولون بأن عيسى قُتل وصُلب[4].

ويرون أنّ الشريعة البابية والبهائية ناسخة للشريعة الإسلامية[5].

ولا يؤمنون بالأمور الغيبية، فيوم القيامة يعني مجيء البهاء ومظهر الله تعالى وقيامه بأمر الناس.

---

(1) انظر البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص69؛ البهائية، محب الدين الخطيب، ص26؛ حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص150؛ العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص366.

(2) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص158.

(3) البهائية، عبد الله صالح الحموي، ص36؛ المرجع نفسه، صابر طعيمة، ص367؛ المرجع نفسه، محسن عبد الحميد، ص202.

(4) المرجع نفسه، محسن عبد الحميد،، ص194.

(5) المرجع نفسه، ص158.

لا يعتقدون أنّ الملائكة أجسامًا نورانية، إنّما هم قوم عاشوا صالحين فرضي عنهم إلهم فقرّب أرواحهم إليه.

وهكذا الشياطين هم قوم عاصون غضب الله عليهم وصيّر أرواحهم شياطين وهم حيوانات خبيثة لا تدركها الأبصار[1].

لا يجوز الجمع بين زوجين إلّا إذا ماتت، والمهر محدود، إلّا أنّهم فرّقوا بين المرأة البدوية والمرأة الحضرية، فالمرأة الحضرية أكثر من البدوية.

نماذج من احكامهم الفقهية

1 ـ يرون الصلاة ثلاث مرات في اليوم، وهي تسع ركعات في البكور والزوال والآصال، كلّ صلاة ثلاث ركعات ويؤدّيها انفرادًا، ولا يصحّ الاجتماع إلّا في صلاة الميت.

يقول البهاء في كتابه الشيطاني الأقدس: قد فصلنا الصلاة في ورقة أخرى طوبى لمن عمل بما أمر به من لدن مالك الرقاب[2].

ولكن هذه الورقة التي أشار إليها البهاء لا وجود لها عند البهائيين لأنّها سرقت كما يذكر عبد البهاء[3].

ويؤمنون بتناسخ الأرواح، ويقولون إنّ الثواب والعقاب للأرواح فقط على وجه يشبه الخيال[4].

وتقوم عقيدتهم على إنكار عقيدة ختم النبوّة، ويقولون إنّ محمدًا ﷺ ليس بخاتم الأنبياء.

ويقولون إنّ جميع الأديان صحيحة، والتوراة والإنجيل غير محرّفين، وهما مصدر توجيه بجانب القرآن، كذلك لا بدّ من توحيد كلّ الأديان في دين واحد وهو البهائية التي نسخت الإسلام وكل الأديان السابقة[5].

---

(1) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص311.
(2) خفايا الطائفة البهائية، أحمد عوف، ص141.
(3) المرجع نفسه، ص162.
(4) البهائية، عبد الله صالح الحموي، ص36.
(5) بل إنه استفاد من المصطلحات النصرانية في تبرير ألوهيته (انظر البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص71).

كما تقوم عقيدتهم على رفض الحدود الإسلامية والتعويض عنها بالمال[1].

محاربة اللغة العربية واستبدالها بلغة أخرى اسمها «النورانية»[2].

وينكرون معجزات الأنبياء.

ويرون إلغاء الجهاد ومن يجاهد بالسيف ملعون.

ويقولون بالإباحية.

كما تقوم عقيدتهم على رفض حقائق الشريعة والعبادات والحدود والقصاص وسائر ما ورد في الكتاب.

ويعتقدون أن الله الباب وبهاء الدين بيتان الأول في شيراز وهو الذي أعلن فيه الباب دعوته، والثاني في بغداد وهو الذي أعلن فيه البهاء دعوته.

يقول البهاء في كتابه الأقدس:

«رفق البيتين في المقامين، والمقامات والتي استقر فيها عرض ربكم الرحمة».

وهم يقصدون هذه البيوت التي نزل فيها أو سجن فيها.

ويعتقدون أنّ محمّدًا ﷺ ليس هو خاتم الأنبياء، وأنّ الوحي الإلهي إلى البشر لا انقطاع له وهكذا يؤمنون بأنّ:

- البيان العربي للشيرازي.
- الأقدس لحسين المازندراني البهائي.
- والكتاب الثالث هو الإيقان.

وهناك كتب مثل لوح الطب ولوح الحكمة والبشارات والهيكل، فهم يقدّسون هذه الكتب ويعتبرونها أفضل الكتب على الإطلاق وهي بوحي من الله، وإنّهم يتحدّون البشر والجن أن يأتوا بحرف واحد ممّا فيها[3].

لا يؤمنون بالملائكة والجن ولا يؤمنون بوجود الجنة والنار.

---

(1) انظر البهائية، عبد الله صالح الحموي، ص34.
(2) حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص204.
(3) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص309.

يقدسون العدد (19) ويقولون عدد الشهور (19) شهرًا، والصوم (19) يومًا، وعدد الطلاق (19) مرة.

وزكاة أموالهم (19) في المئة، وعدد شهور السنة (19) شهرًا وفصول كتاب البيان المقدس (19) فصلًا.

عدد السنة عند البهائيين (19) شهرًا والشهر عندهم (19) يومًا[1].

والسنة البهائية = 19 × 19 = 361 يومًا، تنتهي في 20 مارس، وهو يوم نهاية صيامهم تسعة عشر يومًا في شهر العلاء البهائي الذي يبدأ في 2 مارس، ثم تبدأ أعيادهم من 21 مارس ويسمّونها أيام البهاء.

ونرى، مع الأسف، أنّ المسلمين يحتفلون بهذا اليوم ويسمونه «عيد الأم» ثم عيد «الأسرة»، وهو عيد البهائية، وهذه نتائج البدع والخرافات والمؤامرات التي تحاك ضدّ المسلمين لنزع عقيدتهم[2].

وحتّى وسائل الإعلام السمعية والبصرية وضعاف العقول يصدّقون هذه الوسائل، وكأنّهم لا يعرفون بأنّ 21 مارس لا من أيام المسلمين ولا من تقويمهم الهجري، بل إن هذا اليوم هو 21 مارس عيد للبهائيين، وقد قامت وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بتاريخ 10 رجب سنة 1406هـ/ 20 مارس سنة 1986م، بتأثيم من يشارك في احتفالات 21 مارس تحت أيّ زعم، بل يكفر من يفعل ذلك بعد العلم بأنه يوم عيد البهائيين.

يحللون المتعة وشيوعية النساء.

لا يرون الحجاب اقتداء بقرّة العين «رزين تاج الدين».

والصلاة عندهم أنواع:

- الصلاة الكبرى: وهي واحدة في اليوم.
- الصلاة الوسطى: وهي ثلاث في اليوم.

---

(1) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص367؛ البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص76.

(2) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص310.

والصلاة الصغرى : وهي للعمال .

والصلاة عندهم تسعة عشر يومًا .

2 ـ القبلة : عندهم عكّا لأنه فيها قبر ميرزا حسين الملقب «بهاء الله»[1] .

3 ـ الصوم : يرون الصيام (19) يومًا فقط في مارس يصومون من الصباح إلى الغروب، ولا قضاء على من لم يؤدّ الصوم، ويسقط الصوم عن المسافر والمريض والحامل والمرضع والشيخ الكبير والكسون والحائض.

ويبدأ الصيام في الثاني من مارس وينتهي في العشرين منه حيث يكون يوم النيروز الذي جعله البهاء عيدًا.

ويرون بأنّه لا صوم في يوم مولد الشيرازي والمازندراني ويوم البعث وهو اليوم الذي بعث فيه الشيرازي دعوته[2] .

4 ـ الميت عندهم يكفن من دون غسل، ويلبس ملابسه البيضاء، ويجعل في إصبعه خاتم من العقيق، ويوضع في صندوق من خشب أو حديد أو نحاس أو بلّور، وأبركها عندهم ما اتّخذ من البلّور ثم يدفن في أبعد عمق[3] .

5 ـ كيفية صلاة الجنازة عندهم: يصلون عليه ست تكبيرات.

6 ـ الميراث[4]: يقسمون الميراث كما يلي:

يؤخذ من التركة من كلّ مئة (19) تسعة عشر (لاحظ رقم (19)) لبيت العدل والباقي يوزّع على اثنين وأربعين سهمًا لكلّ ما يلي:

أ ـ الأولاد: (18) ثمانية عشر يستوي فيها الذكر والأنثى.

ب ـ للزوج أو الزوجة: (6,5) ستة أسهم ونصف.

جـ ـ للأب: (5,5) خمسة أسهم ونصف.

د ـ للأم: (4,5) أربعة أسهم ونصف.

---

(1) **البهائية**، عبد الله صالح الحموي، ص32؛ **البهائية**، محمود ثابت الشاذلي، ص77.
(2) المرجع نفسه، محمود ثابت الشاذلي، ص77؛ **العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها**، صابر طعيمة، ص367؛ المرجع نفسه، عبد الله صالح الحموي، ص33.
(3) **ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟**، أحمد الحصين، ص314.
(4) المرجع نفسه، عبد الله صالح الحموي، ص33.

هـ ـ للإخوة: (3,5) ثلاثة أسهم ونصف.

و ـ للأخوات: (2,5) سهمان ونصف.

ز ـ للمعارف: (1,5) واحد ونصف سهم[1].

ح ـ والغسل من الجنابة ليس واجبًا ولا يوجد في كتبهم المقدّسة المزيّفة اسم النجاسة، لأنّ من دخل معتقدهم فهو طاهر، والغسل عندهم في كلّ أسبوع مرّة، وغسل الأرض في الصيف مرّة في اليوم وفي الشتاء مرّة كلّ ثلاثة أيام[2].

7 ـ لا تتزوج الأرملة إلّا بعد تسعين يومًا، والأرمل بعد خمسة وتسعين يومًا، وعندهم المني طاهر والبول طاهر والغائط طاهر وكل القاذورات عندهم طاهرة.

8 ـ الشهور عندهم:[3]

يقول البهاء في كتابه «الأقدس» إن عدّة شهور السنة تسعة عشر شهرًا في كتاب الله قد زيّن أوّلها بهذا الاسم المهيمن على العالمين.

وأسماء الشهور هي: بهاء ـ جلال ـ عظمة ـ نور ورحمة ـ كلمات ـ كمال ـ أسماء ـ عزة ـ مشيئة ـ علم ـ قدرة ـ قول ـ سائل ـ شرف ـ سلطان ـ ملك ـ علاء.

أما أسماء الأيام:

السبت: يطلقون عليه يوم الحلال.

الأحد: هو يوم الجمال.

الاثنين: هو يوم الكمال.

الثلاثاء: هو يوم الفضال.

الأربعاء: هو يوم العدال.

الخميس: هو يوم الاستجلال.

الجمعة: هو يوم الاستقلال.

---

(1) ماذا نعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص315.
(2) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص368.
(3) البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص76.

وكل شهر من هذه الشهور تسعة عشر يومًا، والخمسة أيّام الباقية يسمونها أيّام «البهاء»، خمسة أيام رحمة وحرية وزيارات وأنس.

9 ـ الرجال البهائيون يلبسون كما يشاءون من حرير، ولكن يحرّم عليهم حمل السلاح أو الخوض في المسائل السياسية.

10 ـ الزواج: يرى البهائيون نكاح الأقارب في كلّ درجات القرابة، فهم يرون جواز نكاح الإخوة من الأخوات والآباء من البنات[1].

ويرى هؤلاء بأنّهم ضعفاء اليوم وقليلو العدد، وعندما يكثر عددهم وتقوى شكيمتهم فإنّ البهاء سيعيد النظر فيما شرّع.

هذه بعض تعاليمهم ومعتقداتهم، وتلاحظ أيّها القارئ الكريم أنه يوجد تشابه كبير بين البابية والبهائية.

وفي الحقيقة أنّهم فرقة واحدة ولا يختلفون إلّا في أشياء بسيطة[2].

ومهما تكلّمنا عن عقائد البهائية، فإنّنا نجهل الكثير عن هذه الزمرة الكافرة التي تعيش بيننا باسم الأخوّة الإنسانية كما قررت جمعية حقوق الإنسان وهيئة الأمم المتحدة باسم «حرية المعتقد وحرية الأديان والفرق».

يقول الدكتور محمد حسن الأعظمي: إن عقيدتهم المعلنة في كتب مطبوعة ليست هي العقيدة التي يتبعونها، إن أسرار عقيدتهم في كتب سرية لا يتداولونها حتى لا يثيروا نقمة كلّ الأديان عليهم[3].

نهاية البهاء

من المعلوم أيّها القارئ الكريم أنّ لله جنودًا يسلّطها على من يشاء من عباده ﴿وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ﴾ [المدثر: 31] وأنّ الله جعل لكل جبّار في الأرض ميتة سوء، فانظر إلى «النمرود» وإلى «فرعون» و«هارون»، وكذلك انظر إلى «مسيلمة الكذاب» «الأسود العنسي» والكثير من الجبابرة والأدعياء، وهذه سنّة الله في كونه. أمّا هذا الداعي الكافر عميل المستعمر، فقد أصابه الله جل وعلا بجرثومة الحمرا ولم يستطع مقاومة هذا

(1) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص368.
(2) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص317.
(3) المرجع نفسه، ص318.

المرض الذي انتشر في جسمه حتى قضى عليه سنة 1309هـ عن عمر يناهز الخامسة والسبعين ودفن قرب منزله في عكا[1]، وأوصى بالخلافة إلى ابنه الأكبر عبد البهاء.

يقول عبد الرحمٰن الوكيل :

ولم يستطع ربّ البهائية الأكبر وحوله كلّ تلك القوى أن يصمد أمام حومة ذلك الصراع الرهيب الذي دار بينه وبين خلق رقيق ضعيف كانت تزعم البهائية أنه من صنع ربها الملعون فانهار ربّها فاغر الفم من الرعب.

وقال في دفن جثة البهاء:

ثم زجّوا بها في ظلمات القبر لخلق آخر يفترسها السوس الشره والدود المنهوم، حتّى هذه العظة التي ترغم العقل والحس على السجود لم تجد طريقًا إلى قلوب البهائية لأنها غلف، فظلّوا ينتظرون ربّهم على باب قبره، وظلّوا ينتظرون أن يطعمهم الدود.

وصدق الله العلي العظيم وهو القائل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُوا۟ لَهُۥٓ ۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ ۖ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ۚ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: 73][2].

وبعد أن هلك هذا الشقيّ تولّى من بعده ابنه عباس الملقّب بعبد البهاء.

تقول الدكتورة عفاف صبرة: روّجت له أجهزة الإعلام الغربية وعقدت له المؤتمرات الصحفية التي كشفت فيها عن هويّته «الصليبية واليهودية»، فراح يمجّد الصهيونية والاستعمار. وفي أثناء الحرب العالمية الأولى راح يدعو للحلفاء ضد الخلافة الإسلامية.

وحين هلك عباس الملقب بعبد البهاء سنة 1921 سار في جنازته الحاكم الإنجليزي الصهيوني لمدينة القدس ومعه عدد من اليهود[3].

وقد تولّى أمر الجماعة من بعده ابن ابنته «شوقي رباني»، وبعد وفاته تولّى أمرها صهيوني أمريكي هو «ميسون»، اختير لكي يكون رئيسًا للطائفة البهائية في العالم[4].

---

(1) العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها، صابر طعيمة، ص365.
(2) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص321.
(3) المرجع نفسه، ص322.
(4) اليهودية مقارنة الأديان، أحمد شلبي، ص262.

تأويلات البهائية في تفسير القرآن[1]

الآية	تفسيرها
1 ـ ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١﴾ [التكوير: 1]	ذهب ضوؤها، أي انتهت الشريعة المحمدية وجاءت الشريعة البهائية.
2 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْعِشَارُ عُطِّلَتْ ۝٤﴾ [التكوير: 4]	تركت الإبل، واستبدل عنها بالقاطرات والسيارات والطائرات.
3 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْوُحُوشُ حُشِرَتْ ۝٥﴾ [التكوير: 5]	أي جمعت في حدائق الحيوان في المدن الكبيرة.
4 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ۝٦﴾ [التكوير: 6]	أي اشتعلت فيها نيران البواخر التجارية.
5 ـ ﴿وَإِذَا ٱلنُّفُوسُ زُوِّجَتْ ۝٧﴾ [التكوير: 7]	أي اجتمعت اليهود والنصارى والمجوس على دين واحد فامتزجوا في الدين المازندراني.
6 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْمَوْءُۥدَةُ سُئِلَتْ ۝٨﴾ [التكوير: 8]	أي أسقطت الأجنة من بطون الأمهات فيسأل عن ذلك من قبل القوانين لأنّها تمنع الإجهاض.
7 ـ ﴿وَإِذَا ٱلصُّحُفُ نُشِرَتْ ۝١٠﴾ [التكوير: 10]	أي انتشرت الجرائد والمجلات وكثرت.
8 ـ ﴿وَإِذَا ٱلسَّمَآءُ كُشِطَتْ ۝١١﴾ [التكوير: 11]	أي انقشعت، أي أنّ الشريعة الإسلامية لم يعد يستضلّ بها أحد.
9 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ۝٦﴾ [التكوير: 6]	أي وصل بعضها ببعض عن طريق القنوات.
10 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْجَحِيمُ سُعِّرَتْ ۝١٢﴾ [التكوير: 12]	لم عارض الميرزا حسين لأتباعه المؤمنين به «أي ميرزا حسين».
11 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْجَنَّةُ أُزْلِفَتْ ۝١٣﴾ [التكوير: 13]	أي استخرت الأشياء والتحف ذات القيمة.
12 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۝٣﴾ [التكوير: 3]	الجبال هنا هم الملوك والوزراء.

(1) انظر البهائية، محمود ثابت الشاذلي، ص73؛ حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص2.

الآية	التفسير
13 ـ ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُۥ﴾ [الأعراف: 53]	أي دوّنوا لهم دساتير يسيرون بموجبها وهي الدساتير الحديثة.
14 ـ ﴿يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَفِى ٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [إبراهيم: 27]	أي مجيء البهاء المازندراني. الحياة الدنيا هي الإيمان بمحمد ﷺ والآخرة هي الإيمان بميرزا حسين علي البهاء.
15 ـ ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ۝٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ ٱلضَّلَـٰلَةُ﴾ [الأعراف: 29 ـ 30]	الفريق المهتدي هم الذين آمنوا بالبهاء والآخرون هم الذين أبوا من الإيمان به.
16 ـ ﴿وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ يُقْسِمُ ٱلْمُجْرِمُونَ مَا لَبِثُوا۟ غَيْرَ سَاعَةٍ ۚ كَذَٰلِكَ كَانُوا۟ يُؤْفَكُونَ ۝٥٥ وَقَالَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ﴾ [الروم: 55 ـ 56]	أي علم دين بهاء الله والإيمان به، لقد لبثتم في كتاب الله الخطاب لأنه محمد ﷺ، أي لبثتم في قيام بهاء الله وظهوره فهو المراد بالبعث أي خروج الناس من دين محمد ﷺ إلى دين البهاء.
17 ـ ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنفَطَرَتْ ۝١﴾ [الإنفطار: 1]	أي سماء الأديان انشقت.
18 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْكَوَاكِبُ ٱنتَثَرَتْ ۝٢﴾ [الإنفطار: 2]	هم رجال الدين لم يبق لهم أثر على الناس.
19 ـ ﴿وَإِذَا ٱلْقُبُورُ بُعْثِرَتْ ۝٤﴾ [الإنفطار: 4]	أي فتحت قبور الأشوريين والفراعنة والكلدانيين لأجل الدراسة.
20 ـ ﴿وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتٌۢ بِيَمِينِهِۦ﴾ [الزمر: 67]	هي الأديان السبعة: البرهمية والبوذية والكونفوشتية والزرادشتية واليهودية والنصرانية والإسلام، إنها مطويات جميعًا بيمين الميرزا حسين المازندراني.

الانتشار ومواقع النفوذ

يقطن غالبيّتهم في إيران والعراق وسوريا ولبنان وفلسطين وأمريكا ومصر وتركيا والسودان وتونس والمغرب وإسرائيل.

يقول وكيث كرستيان:

يعيش البهائيون في أكثر من مئتين وخمسين بلدًا من بلاد العالم، وأكبر مراكزهم في مدينة شيكاغو في أمريكا وكندا وبريطانيا وألمانيا وفرنسا وسويسرا والهند وباكستان وشمال أفريقيا وأوغندا.

وهم يحاولون أن يتغلغلوا في كلّ أنحاء العالم ظاهرًا أو خفية، بل رأينا اليوم أنّهم ينتشرون في دول الخليج بكثرة، ووصل الأمر أنّهم وقفوا في صفوف تجار الخليج في السوق.

فمحلات «النظاراتي حسن» البهائي المنتشرة في أنحاء الكويت والخليج لدليل واضح على مدى التغلغل البهائي في منطقة الخليج ككلّ والكويت بصفة خاصة.

وهناك تاجر آخر مشهور صاحب محلات «نظارات متين» البهائي الإيراني وغيرهم الكثير.

هؤلاء البهائيون يريدون أن ينشروا عقيدتهم الشيطانية حتى وصل بهم الأمر أن يطلبوا من الحكومات الخليجية أن يسمحوا لهم بإنشاء مقبرة خاصة بهم لأنّهم يدفنون أمواتهم في مقرّة النصارى وكذلك تخصيص عطلات خاصة لأعيادهم[1].

علاقة البهائية بالإنجليز واليهود[2]

لقد لعبت المخابرات والمنظّمات السرية دورًا كبيرًا لتفكيك المسلمين وابتعادهم عن الإسلام ونشر الفتن والقلاقل منذ ظهور اليهودي عبد الله بن سبأ «ابن السوداء» إلى يومنا الحاضر، وهم يشتغلون ويخطّطون ليلًا ونهارًا لتدمير المسلمين.

وقد قامت روسيا القيصرية واليهودية العالمية والمخابرات التابعة لهما والمنظّمات

(1) **ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟**، أحمد الحصين، ص326.

(2) انظر **حقيقة البابية والبهائية**، محسن عبد الحميد، ص224 ـ 236؛ **البهائية**، محمود ثابت الشاذلي، ص107 ـ 123؛ **العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها**، صابر طعيمة، ص 363؛ **البهائية**، عبد الله صالح الحموي، ص43 ـ 50.

المعادية للإسلام، وكذلك الإنجليز ومن والاهم، بإنشاء وتكوين جرثومة خطيرة في صفوف المسلمين وقاموا بدعمها ماديًا ومعنويًا. ومن أبرز هذه الفرق البهائية والقاديانية والبابية، لتكون هذه الفرق ضربة قويّة للمسلمين. وقد تكلّمنا في رسالتنا عن علاقة البابية بروسيا القيصرية والقاديانية بالإنجليز، وفي هذه العلاقة سنتكلّم عن البهائية وعن علاقتها بروسيا واليهود والإنجليز.

يقول في كتابه الأقدس:

قل تالله الحقّ أنّ الطور يطوف حول مطلع الظهور والروح ينادي من في الملكوت هلمّوا وتعاونوا يا أبناء الغرور هذا يوم في شرع كرم الله شوقًا للقائه وصاح صهيون قد أتى الوعد وظهر ما في المكتوب[1].

ويقول عباس بن البهاء المسمّى بعبد البهاء: وفي زمان ذلك الغصن الممتاز وفي تلك الدورة سيجتمع بنو إسرائيل في الأرض المقدّسة، وتكون أمّة اليهود التي تفرقّت في الشرق والغرب والجنوب والشمال مجتمعة.

ويقول: فانظروا الآن تأتي طوائف اليهود إلى الأرض المقدّسة، ويمتلكون الأرض والقرى ويسكنون فيها، ويزدادون تدريجيًا إلى أن تصير فلسطين وطنًا لهم.

ويقول عبد البهاء في زيارته إلى أوروبا عام 1911م، فوصل إلى سويسرا ونزل في فندق فخم، ثم ذهب إلى لندن: «الناس قد نسوا تعاليم نبي إسرائيل وتعاليم المسيح وغيره من معلمي الأديان فجدّدها البهاء».

ويقول في حبّ الإنجليز: «إنني عرفت الأمّة الإنجليزية والذين قابلتهم هم أنفسهم طيّبة ويشتغلون للسلام والاتّحاد»[2].

وقام بزيارة مقرّ البراهمية في لندن، وتكلم رئيس البراهمية فكان ممّا قرّره أنّه لا خلاف بين البراهمية والبهائية.

وقام عبد البهاء بزيارة أمريكا سنة 1912م وقد صرّح هناك قائلاً:

---

(1) عن كتاب الأقدس، الميرزا حسين البهاء، ص159، نقلًا عن ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟، أحمد الحصين، ص332.

(2) جريدة الوطن (11/ 1/ 1989م)، نقلًا عن الموضع نفسه، أحمد الحصين.

«أمريكا أمّة مجيدة»، وهي حاملة للواء السلام في العالم، وتستنير منها جميع الآفاق».

وحين اندلعت الحرب العالمية الأولى سنة 1914م، كان يبشّر بقرب النجاة والخلاص على يد الحلفاء من طغيان الترك.

ودقّ الجنرال أللنبي أبواب فلسطين بجيوش الحلفاء، فراح عبد البهاء يقفز في كل مكان مستطار الفرح يبشّر بالوعد ويرهب بالوعيد.

وسقطت حيفا في 23 سبتمبر سنة 1918 بعد قتال لم يدم أكثر من يوم.

وتعبّر البهائية عند سقوط حيفا بقولها: «وكان الابتهاج عظيمًا عندما استولت الجنود البريطانية والهندية عليها»[1].

ويقول: «ومنذ الاحتلال البريطاني طلب عدد عظيم من العسكريين والموظّفين من كل الطبقات حتى العليا مقابلة عبد البهاء وكانوا يبتهجون بمحادثه النوراء»[2].

لمّا دخل الإنجليز حيفا عام 1918م بادر قائد الحامية بزيارة عبد البهاء، وقد لمس القائد منه استعدادًا للقيام بأيّة مساعدات تحتاجها بريطانيا لاستمرار الفتح في البلاد العربية.

ولهذا قدّم القائد إليه وسام العضوية البريطانية من درجة فارس مختومًا من لدن صاحب الجلالة ملك الإنجليز لقاء خدماته الجليلة ومساعدة الحكومة البريطانية أيّام الحرب الكونية، وقُلّد الوسام في حفلة كبرى أُقيمت في دار السفارة البريطانية في إبريل سنة 1920م.

وله صلة قوية مع روسيا القيصرية

يقول الجاسوس الروسي في إيران «كينارد الكوركي» والذي يشغل منصب سفير روسيا في إيران في مذكّراته:

وكان الميرزا حسين علي ـ البهاء ـ أول من ورد هذه الغرفة وأخبرني بمطالب مهمّة جدًا، وانقضى شهر رمضان المبارك وأنا كنت أربي نظرًا من أصحاب سري تربية

(1) حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص231.

(2) المرجع نفسه، ص232.

الجاسوسية، ولم تكن لأيّ منهم لياقة الميرزا حسين علي ـ البهاء ـ وأخيه الميرزا يحيى الأزل[1].

فالبهاء والبهائيون والقاديانيون والنصيريون والدروز والبابيون عملاء وجواسيس قاموا بخدمة اليهود وروسيا والإنجليز وكلّ دولة لها صلة بحرب الإسلام والمسلمين، فهم أخسّ عملاء وخونة إلى يومنا الحاضر.

ومهما عملوا وادّعوا الألوهية أو النبوّة فإنهم لن يضرّوا الإسلام شيئًا.

فالإسلام شامخ عملاق محفوظ من لدن عزيز حكيم.

وإنّ خاتم الأنبياء محمد ﷺ الذي بلغ الرسالة وأدّى الأمانة وجاهد في الله حقّ جهاده، وانتقل إلى الرفيق الأعلى، فهو رسولنا وحبيبنا عليه الصلاة والسلام.

وإنّ هؤلاء وغيرهم من الخونة والمتآمرين على المسلمين فالله يردّ كيدهم ويبطل مكرهم: ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ ٱللَّهُ وَٱللَّهُ خَيْرُ ٱلْمَٰكِرِينَ﴾ [الأنفال: 30].

تقول جريدة السياسة الكويتية:

التقى الشيخ شريف أحمد أميني رئيس الطائفة القاديانية، وهي فرع من البهائية، ولا تعترف أيضًا برسالة محمد ﷺ، ولا تعترف أنّ نبيّ الإسلام آخر الأنبياء والرسل، وتدّعي أنّ أحمد القادياني هو آخر نبي وليس محمد عليه الصلاة والسلام.

التقى هذا الشيخ الدجال بأحد المسؤولين اليهود في حيفا يشكو له معاناة القاديانيين من الاضطهاد ويطلب المعونة من إسرائيل والمدد، وكما نشرت صحيفة أورشليم اليهودية في فلسطين المحتلّة والناطقة باللغة الإنجليزية جانبًا من وقائع هذا اللقاء الذي يتستّر بالإسلام وهو في حقيقته مرتدّ عنه حيث تقول الصحيفة: إنّ حكومة إسرائيل مستعدّة أن تمنح أي قادياني مهما كانت جنسيته الجنسية الإسرائيلية.

وتقول الصحيفة: إنّ عدد المسلمين القاديانيين في إسرائيل وصل إلى 1200 شخص.

وقد اجتمع ممثّل البهائية مع رئيس وزراء إسرائيل «ابن غوريون» فعبّر عن امتنانه للمعاملة الودّية التي يلقونها من رؤساء الحكومة الإسرائيلية.

---

(1) انظر حقيقة البابية والبهائية، محسن عبد الحميد، ص233.

وفي 7/ 4/ 1964م زار رئيس إسرائيل «زالمان شازار» المركز العام البهائي في حيفا رسميًا وقدّم دعوته وتحيّاته للبهائيين في العالم[1].

ولا يخفى بعد ذلك كلّه أنّ كلًّا من البابية والبهائية صنيعتين من صنائع الغرب الملحد، أراد به ضرب الإسلام من الداخل بعد فشله في ضربه من الخارج.

القاديانية والعوامل التي ساعدت على نشأتها

أ ـ تمهيد

في بعض الأحيان يكون أعداء الإسلام على قدر لا بأس به من الذكاء، فعندما تكون النيّة متّجهة لإحداث حركة بين المسلمين تعمل على إضعاف شوكتهم وتوهين وحدتهم وتفريق كلمتهم. . . فإنّهم يتخيّرون بعض القضايا أو المداخل الفكرية التي تنطلق منها الحركات المعادية.

وهذه الظاهرة تجدها كثيرًا ما تلازم منطلقات قادة الحركات والمذاهب التي خرجت على الإسلام وحاربته، وكان قادتها وأتباعها ممّن يحسب على أمّة الإسلام.

وصدق رسول الله، ﷺ، فيما أخرجه أبو داود والترمذي: **«لا تقوم الساعة حتى يخرج ثلاثون دجالاً، كلهم يزعم أنه رسول الله»**. وفي رواية **«أنا خاتم النبيين لا نبي بعدي»**.

وعندما جوبه القاديانيون بهذا الحديث وغيره راغوا وزاغوا وتأوّلوا. . . وقالوا: ورد فيه تعيين ثلاثين دجّالاً. . . وقد مضى أكثر من ثلاثين، فالغلام القادياني ليس بين الدجّالين، وقد أغفلوا الإجابة عن قوله: **«لا نبي بعدي»**.

ب ـ ترجمة القادياني

ولد غلام أحمد في إحدى قرى الهند من مقاطعات البنجاب عام 1839م في قرية تسمّى «قاديان».

وكان والده المسمّى أبا غلام مرتضى بن عطاء محمد القادياني، من الذين لهم روابط وعلاقات مع الاستعمار الإنجليزي في الهند.

---

(1) ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟ أحمد الحصين.

وعندما قامت حركات مناوئة للاستعمار الإنجليزي في الهند، كان الرجل عينًا للإنجليز على عناصر المقاومة، ولمّا اشتدّ ساعد المسلمين وحوّلوا مقاومتهم ضد الإنجليز إلى جهاد، أمدّ الإنجليز لتعقّب المسلمين في المناطق الجبلية بخمسين جنديًا وخمسين فرسًا.

تلقّى غلام أحمد تعليمه على يد أساتذة غير مشهورين بالتبحّر في العلوم أو بالتقوى وتعلّم الأوردية والعربية.

تميز الغلام وعرف بنوع من الجبن الشديد والخوف والهلع، فمنذ صباه وهو لا يدخل في منازلات أو مصارعات.

أصيب منذ الصبا المبكّر باضطراب عصبي، أو بنوع من المرض الذي يطلق عليه «المراق» وهو الذي تتغيّر فيه الأخيلة والأفكار لأجل الخوف، ويشرد فيه الذهن، ويصير المريض مشوّشًا من ظلمة هذا المرض.

مات مصابًا بالكوليرا يوم 26 مايو عام 1908م حيث وقع وفاضت روحه وهو في بيت الخلاء، ودفن في مقبرة يطلق عليها القاديانيون اسم «مقبرة الجنّة».

جـ ـ مجمل معتقدات القاديانية

من الخطإ البيّن أن تعتبر الحركة القاديانية واحدة من الفرق الإسلامية التي تأوّلت فأخطأت أو ضلّت، ولكنّ القاديانية على ضوء النشأة والمعتقد، حركة ردّة أعدّ لها وخطّط لأطوارها الاستعمار الإنجليزي الذي استغلّ حالة اليأس التي كانت قد اجتاحت العالم الإسلامي في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، وخلاصة معتقدات القاديانية يمكن عرضها في إيجاز على الوجه التالي:

1 ـ الزعم بأنّ **عيسى عليه السلام، هاجر بعد موته الظاهري إلى كشمير في الهند**، لينشر تعاليم الإنجيل في البلاد، وأنّه توفّي بعد أن بلغ من العمر 120 عامًا، وأنّ قبره ما يزال موجودًا هناك.

2 ـ ادّعاء الغلام بأنّ المهدي الذي حلّ فيه عيسى ومحمد على السواء، ومن ثمّ اعتقد القاديانيون بأنّ **الغلام هو المهدي والنبي معًا**.

وقد جاء في كتاب «حقيقة النبوّة» الذي ألّفه الميرزا بشير أحمد، الخليفة الثاني، أنّ غلام أحمد أفضل من بعض أولي العزم من الرسل.

وجاء أيضًا في صحيفة «الفضل» القاديانية: أنّ الغلام هو محمد ﷺ (برأه الله وطهره ممّا يقولون). هذا ومن جملة معتقدات القاديانية المزاعم التالية:

1 ـ اعتقاد أنّ **الجهاد** ليس هو اللجوء إلى القوّة واستعمال أدوات الحرب ضدّ غير المؤمنين، وإنّما هو وسيلة سلمية للإقناع.

2 ـ **اعتقاد عدم جواز الصلاة على المسلم الميت ما لم يكن قاديانيًّا** ومن ثم يحرّمون دفن المسلمين في مقابر القاديانيين.

3 ـ **لا يجيزون نكاح المسلم من القاديانية**، بدعوى أنّ غير القادياني كافر، لأنّه فيما زعموا لم يؤمن بالغلام أحمد، وقد جاء في كتاب «بركات الخلافة» لمحمود أحمد القادياني أنّه لا يجوز لأي قادياني أن ينكح ابنته من غير القادياني لأنّ هذا أمر مؤكّد... وجاء فيه أيضًا: إنَّ من ينكح ابنته من غير القادياني، فهو خارج من جماعتنا. وقد جاء في هذا الكتاب (بركات الخلافة) أنه يجوز أخذ بنات المسلمين والهندوس والمسيح للقاديانيين، ولا يجوز إعطاؤهم... ومن أعطى من القاديانيين ابنته لواحد من المسلمين يطرد من الجماعة ويكفر.

4 ـ **لا تصحّ الصلاة عند القاديانيين خلف غير القادياني**، بل ولا يجيزون الصلاة في غير مساجد القاديانيين، وإذا وقعت صلاة خلف غير قادياني أو في غير مسجد قادياني فتعاد. وفي هذا يروى أن الغلام محمود أحمد حدثت له واقعة في رحلة للحجّ عام 1912م، فيقول: أدركتنا الصلاة أنا وجدّي لأمي، فسدّت الطريق من الازدحام... وبدأت الصلاة، فأمرني جدّي بأن ندخل الصلاة، فدخلنا وصلّينا، وحينما رجعنا إلى البيت قال جدّي: هيا نصلي الصلاة لله التي لا تصلّى خلف غير القادياني.

وممّا يجدر ذكره في هذا المقام أن القاديانيين على تفاهة وخرافة ما هم عليه من معتقدات يحرصون عليها غاية الحرص. فهم لا يشاركون المسلمين في حفلات الزواج أو تقديم العزاء في الموت. وقد بلغ من تشدّدهم في ممارسة معتقداتهم أنّه عندما مات القائد محمد علي جناح وحان ميعاد الصلاة عليه رفض ظفر الله خان الذي كان وزيرًا للخارجية الباكستانية آنذاك أن يصلّي عليه والسبب أنَّ ظفر الله خان كان قاديانيًا.

والقاديانيون من الناحية الحركية عندهم جانب تنظيمي لا بأس به، فهم يستطيعون دفع عناصر قيادية إلى قمة المراكز والمواقع الهامة، وذلك بفعل وتأثير المساندة

القاديانية للقاديانيين، وهم بحكم ارتباطهم بالاستعمار الإنجليزي وحلفائه، يتاح لهم إمكان الاتّصال والنفاذ إلى مستويات عليا في مختلف أوجه النشاط البشري، وهذا هو السرّ وراء التركيز الإعلامي حول بعض الشخصيات العلمية أو الأدبية التي تكون قاديانية أو لها علاقة بالقاديانيين. ووراء ذلك كلّه بالقطع الاستعمار البريطاني الذي كان يستهدف زعزعة كيان أمّة الإسلام في شبه القارة الهندية، وقد حقّق الكثير مما أراد، وإن كان الأمل في عون الله ومساندته ورحمته أحال دون أن يقع المسلم في اليأس وينتظر مع الأيام بشائر صحوة مؤمنة تعيد للإسلام مجده وسيادته في أرض الهند الكبيرة وبين شعبها الكثير ذي الجذر التاريخي المتّصل بالإسلام.

د ـ الأحمدية وعلاقتها بالقاديانية

عقب موت القادياني، اتّضح لجميع المسلمين أنّ الحركة القاديانية هي بنت الاستعمار البريطاني قلبًا ودمًا، هي التي استهدف الاستعمار من ورائها تحريف مفهوم الإسلام فيما يتعلّق بالعقيدة، وبالنبوّة، وبالجهاد، وقد مهّد ذلك بحركة السيّد أحمد خان حيث استغلّها الإنجليز استغلالاً جيّدًا ودفعوا بالرجل إلى ما عرف عنه من خلال تفسيره الذي ينسب إليه.

وحين جاء الدور على الغلام أحمد، كانت الأجواء مهيأة أمامه، لكي يكون في خدمة أسياده إلى أبعد مدى، حتى لنراه يقول: «إن الوقيعة في جانب الله أهون من الوقيعة في جانب الإنجليز».

ولمّا كان صدى القاديانية ومردودها على المسلمين في بلاد العرب والعجم سيّئًا وعنيفًا، ضاق ذرعًا بعض أتباع القاديانية وأرادوا اعتدالًا فيما ذهبوا إليه، بل وانشقّوا على عقائد القاديانية وأعلنوا براءتهم من اعتناقها، وسمّوا أنفسهم باسم جماعة «لاهور» أو الأحمدية. وحرص الاستعمار البريطاني على مساندة هذا التيّار أيضًا خاصة أنّ انضمام محمد علي للغلام كان تحت توجيه الإنجليز ورعايتهم بل وتمويلهم، وكان زعيم الفرع «الأحمدي» المتطوّر عن القاديانية المدعو: خواجة كمال الدين ومولاي محمد علي. وبعض الباحثين، يعتبر أفكار ومعتقدات الأحمدية بمثابة حركة تصحيحية لمعتقدات القاديانية، وإن كانت الشواهد التاريخية والحركة تدلّ على علاقة الأحمدية بالقاديانية وبالاستعمار. وقد راجت أفكارهم في آسيا وأوروبا، ولعلّ ذلك بسبب الاحتكاك الذي قام به أتباع الأحمدية في هذه البلدان. وفي عام 1920م قام مولاي محمد علي بترجمة القرآن الكريم إلى الإنجليزيّة، وألّف كتابًا أسماه «الإسلام»، وقد

صدر عام 1936م، وليس فيه من الخروج على الإسلام ومخالفته الخروج الحاد السافر، إذا قيس بما في كتب القادياني وخلفائه من خروج وردة صريحة سافرة، بل حاول فيه محمد علي إخفاء طابع مخالف للغلام ولكنه ما استطاع. وعندما وصل عدد الأحمديين إلى حوالى نصف مليون نسمة، زعموا أنّ الأحمدية مرحلة تخالف القاديانية وتغايرها، وإن كانت علاقاتهم الدولية المريبة تكذب هذا الزعم.

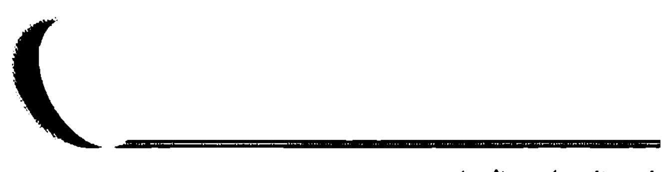
هذا ويعتقد الأحمديون بأن غلام احمد القادياني لا يتجاوز فيما ذهب إليه كونه مصلحًا دينيًا، وليس نبيًا كما يزعم القاديانيون، وهذا الخطأ الذي وقع فيه أمثال «أبو الكلام أزاد» في كتابه «التذكرة»، إمّا أن يكون مرجعه عدم الاطلاع على ما كتبه وما قاله القادياني أو الوقوف على مبادئ الأحمديين المزعومة، وهي عند بعض الباحثين بمثابة تصحيح لعقائد القاديان وعودة إلى ما يقرب من مبادئ الإسلام وإن كان هذا الزعم ليس صحيحًا في حقيقته، وإمّا أن يكون مثل هذا الموقف تبعية مذهبية للقاديانية غير أنه يدافع عنها أمام ناقديها، وذلك أنّ «أبو الكلام أزاد» قال في كتابه السابقة الإشارة إليه: إنّ غلام القادياني لم يدّع يومًا من الأيّام أنّه نبي رسول بل أتباعه وأنصاره هم الذين استغلّوا اسمه، وأضافوا إليه أقوالًا غريبة، وأسّسوا جماعة تبشيرية، لكي يحصلوا على مركز بين الناس.

لكن الدكتور محمد إسماعيل الندوي يرى أنّ القاديانية دعوة سلبية رجعية أساسها المنامات والخرافات، وأبرز ما فيها رفض المفهوم الإسلامي الصريح بأنّ الجهاد فرض لمقاومة أعداء الإسلام. لكن أبرز وأخطر ما في تاريخ الحركة القاديانية هو انفصال المولى محمد علي اللاهوري عام 1914م عن القاديانيين، وقيادته لما سمّي بالدعوة الأحمدية في لاهور حيث ازدهرت حركة الأحمديين من 1914 ـ 1951م، منكرة على القاديانيين مزاعمهم في الغلام ورفضهم أفكار القاديانيين، وخاصة تلك الأفكار التي كانوا يعادون بها أمّة الإسلام ما لم تدخل في دين الغلام.

وقد اتّسمت الحركة الأحمدية بنشاط موفور في مجال الدعوة إلى الإسلام في أوروبا وفي الجامعات على وجه خاص، واستطاعت أن تكسب للإسلام كثيرًا من الأتباع، وإن كانوا يحتاجون إلى تصحيح بعض المفاهيم، لكنّهم ليسوا من أداء الإسلام بالمستوى الذي كان عليه الغلام أحمد وجماعته. هذا ويرى بعض الباحثين أنّ الإضافة التي أضافها الأحمديون لتصحيح الحركة القاديانية هو تغيير وسائل الدعوة والاحتكاك المباشر بالغرب وبغير المسلمين ومعاشرتهم وممارسة بعض ما يقومون به، بدعوى

الإيناس والتودّد حتّى يكسبوا عواطفهم نحو الإسلام، وهذه الإضافة تجعل الأحمديين موضع اتّهام، وبعد ذلك قد يشكّ الباحث في مستوى إخلاصهم للإسلام، لأنّ الدعوة للإسلام تقتضي الالتزام بجوهر مبادئه والتعبير عنها بما لا يصطدم بها حتّى يحقّق الداعية النموذج والمثل الذي يدعو إليه. وإذا ما علم المرء أنّ سيرة الذين قادوا الحركة الأحمدية بعد موت الغلام تدلّ على مدى علاقتهم القوية بالإنجليز، حتى إنّ محمد علي الذي لم يكن يجد عملاً بعد حصوله على درجة الماجستير وذيوع شهرته إلّا بعد أن أنشأ له الإنجليز وظيفة بمائتي روبية هندية، وهو مبلغ إذا قيس بمستوى المرتبات لا يعتبر مرتبًا بل مكافأة، لأنّ المرتبات العليا وقتئذٍ كانت ما بين خمسة عشر روبية وخمسين روبية، وكان الغلام أحمد قبل تجنيده للعمل في خدمة الإنجليز يتقاضى خمسة عشر روبية فقط، أدرك المدى الذي يمكن للحركة الجديدة أن تعمل في نطاقه، أي أنّه كان من العسير عليها أن تتنكّر كلّية للإنجليز، أو أن تتخلّى عن مبادئ القاديانية جملة... وكلّ ما ظهر على سطح الحوادث من تصريحات أو ما صوّر من كتب ومقالات، فقد كان يقصد به تغيير الوسائل والأساليب بهدف تحقيق الهدف المبتغى، انطلاقًا من القواعد الأخلاقية عند الغرب، الغاية تبرّر الوسيلة، وكما حكم علماء الإسلام في الحجاز على الغلام بالكفر عندما سئلوا عنه وجاءتهم معلومات على دعوته حتى إنّه خاف إن جاء مكّة للحجّ أن يقتل، فإنّ المدرسة نفسها التي اعتبرت نفسها تطويرًا لمنطلق الفكر القادياني، إن لم تأخذ الحكم نفسه، فإنّ نسبة علاقتها بالإسلام الصحيح موضع شكّ وريبة كبيرين.





ثبت المصادر والمراجع

أولاً ـ الكتب

- أعمال الرسل.
- الإنجيل.
- التوراة.
- القرآن الكريم.
- إبراهيم، محمد فؤاد، **المعرفة**، ج19.
- أبري، أ. ج، **المستشرقون البريطانيون**، مترجم، دار المعارف، مصر، 1964م.
- ابن أبي العز، علي، **شرح العقيدة الطحاوية**، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي وشعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة.
- ابن بني، مالك، **ظاهرة الوحي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، بيروت، 1960م.
- ابن تيمية، مجد الدين بن عبد السلام:
  - **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعيّة.**
  - **كتاب الإيمان**
  - **المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ** دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1398هـ.
  - **منهاج السنة.**
- ابن حنبل، أحمد، **المسند.**
- ابن القيّم، **مفتاح دار السعادة**، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن ماجه، **سنن ابن ماجه.**
- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت.
- ابن هشام، **السيرة النبويّة.**
- أبوريّان، محمدعلي، **تاريخ الفكر الفلسفي**، دار المعرفة الجامعيّة، الإسكندرية، 1985م.

- أبو ريدة، محمد عبد الهادي، **الإيمان بالله في عصر العلم**، دار الفكر، 1970م.
- أبو زهرة، محمد، **محاضرات في النصرانية**.
- أبو طالب، صوفي، **بين الشريعة والقانون الروماني**، مكتبة كلية الحقوق، القاهرة، 1375هـ/ 1956م.
- أبو عبيدة، **الأموال**، دار الفكر، بيروت.
- أبو يوسف، **كتاب الخراج**.
- الأبياري، فتحي، **الصهيونية**.
- أتلخان، جواد رفعت، **أسرار الماسونية**:
  - الهيئة العربية العليا لفلسطين، بيروت، 1962هـ.
  - مطبعة الجاحظ، 1386هـ/ 1966م.
- الأثري، محمد بهجت، **الاتجاهات الحديثة في الإسلام**.
- أحمد، يوسف كمال، **مستقبل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والإسلام**.
- أرسلان، شكيب، **لماذا تأخر المسلمون وتقدّم غيرهم**، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط4، 1954م.
- أرمسترونغ، **مصطفى كمال الذئب الأغبر**، دار الهلال، القاهرة، لا تاريخ.
- أسود، عبد الرازق محمد، **الموسوعة الفلسطينية**، منظمة التحرير الفلسطينية، بيروت، 1390هـ/ 1970م.
- الأصفهاني، الراغب، **المفردات في غريب القرآن**.
- الأعظمي، محمد مصطفى، **المستشرق شاخت، السنة النبوية، مناهج المستشرقين**.
- الأفغاني، جمال الدين، **الردّ على الدهريّين**.
- الأفندي، أحمد حامد، **النظم الحكومية المقارنة**، القاهرة، لا تاريخ.
- إقبال، محمد، **تجديد الفكر الديني في الإسلام**، ترجمة عباس محمود.
- الألباني، **سلسلة الأحاديث الصحيحة**.
- آل كاشف الغطاء، محمد حسين، **الآيات البينات في قمع البدع والضلالات**، بيروت، لا تاريخ.
- أمين، أحمد:
  - **زعماء الإسلام في العصر الحديث**، دار الكتاني اللبناني.
  - **ضحى الإسلام**.

- أمين، حسين أحمد، **دليل المسلم الحزين**، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 1407هـ/ 1987م.
- أمين، صادق، **الدعوة الإسلامية**.
- أمين، قاسم:
  - **تحرير المرأة**.
  - **المرأة الجديدة**.
- إنجلز، فريدريك:
  - **أصل نظام الأسرة والدولة والملكية الفردية**، ترجمة أديب يوسف، دار الفارابي والكتاب العربي.
  - **ضد أنتي دوهرنغ**.
  - **ديالكتيك الطبيعة**، إعداد توفيق سلّوم.
  - **فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية**.
- الأنصاري، محمد جابر، **تحوّلات الفكر والسياسة في الشرق العربي**، الكويت، ط1.
- أنطونيوس، جورج، **يقظة العرب**.
- أوارة، عبد الحسين، **الكواكب الدرية في مآثر البهائية**، مصر، لا تاريخ.
- أوغان، محمد رائف، **عبد الحميد ومعارضوه**، بيروت، 1933م.
- بارت، رودي، **الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية**، ترجمة مصطفى ماهر، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.
- بارتولد، فلاديمير، **تاريخ الحضارة الإسلامية**، ترجمة حمزة طاهر، دار المعارف، ط5.
- بافلوف، **المؤلّفات الكاملة**، موسكو، لينينغراد، ترجمة لجنة من الأساتذة، دار الفارابي، دمشق، 1947م.
- البخاري، **صحيح البخاري**.
- بدان، محمد بن فتح الله، **الفلسفة الحديثة في الميزان وتأسيس القواعد من القرآن**، مكتبة القاهرة الحديثة، ط3، 1969م.
- بدوي، عبد الرحمٰن:
  - **التراث اليوناني**.
  - **مذاهب الإسلاميين**، دار العلم للملايين.

- **موسوعة الفلسفة**، ترجمة هيجل وكانط، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م.
- براون، إدوارد، **تاريخ الأدب في إيران**، ترجمة أحمد كمال حلمي، مطبوعات جامعة الكويت، 1984م.
- برج، محمد عبد الرحمٰن، **تاريخ الحركة الوطنية في مصر**، دار الفتح، بيروت، 1965م.
- البردوني، عبد الله، **اليمن الجمهوري**، ط1، 1983م.
- البزاز، عبد الرحمٰن، **هذه قوميتنا**، 1388هـ/ 1968م.
- البستاني، **دائرة المعارف**.
- بشير، أحمد، **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**.
- البطراوي، أحمد، **الجنس البشري في معرض الأحياء**، الألف كتاب، القاهرة، 1959م.
- بليخانوف:
  - **القضايا الأساسية في الماركسية**.
  - **المؤلفات الفلسفية**، ترجمة زياد الملا، دار دمشق، 1982م.
- البهاء، حسين (ميرزا ـ)، **الأقدس**، بيروت، لا تاريخ.
- البهي، محمد:
  - **الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1403هـ/ 1982م.
  - **التبشير والاستشراق**.
  - **تهافت الفكر المادي والتاريخي بين النظرية والتطبيق**، دار الفكر، بيروت، ط3، 1968م.
  - **العلمانية والإسلام**، القاهرة، 1976م.
  - **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط7 و11 وط12 (1985م).
  - **الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر مشكلات الحكم والتوجيه**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1395هـ.
  - **المجتمع الإسلامي والتيارات المعاصرة**، مكتبة وهبة، القاهرة.
- بودوستيك وياخوت، **موجز تاريخ المادية الديالكتيكية**.

- البوطي، سعيد رمضان، **نقض أوهام المادية الجدلية**.
- البوطي، محمد سعيد رمضان:
  - **فقه السيرة**.
  - **كبرى اليقينيات الكونية**، ط4.
- بوكاي، موريس، **دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة**، مترجم، دار المعارف بمصر، ط1.
- بوليتزر، جورج ورفيقاه، **أصول الفلسفة الماركسية**.
- بيهم، محمد جميل، **العرب والترك**، بيروت، 1952م.
- تسيس، ستيوارت، **الإنسان والعلاقات البشرية**، ترجمة أحمد محمود، مصر، 1955م.
- التل، عبد الله:
  - **الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام**.
  - **خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسيحية**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1399هـ/ 1979م.
- التوبة، غازي:
  - **العبقريات**، بيروت، 1958م.
  - **ما الذي بقي من طه حسين؟**، بيروت، لا تاريخ.
- التونسي، خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، مطبعة الدولة، تونس، ط1، 1284هـ.
- التونسي، محمد خليفة، **الخطر اليهودي بروتوكولات حكماء صهيون**، المكتب العربي، بيروت.
- توينبي، أرنولد، **الإسلام والغرب والمستقبل**، الدار العربية، بيروت، 1965م.
- جارودية، روجيه، **ماركسية القرن العشرين**، ترجمة نزيه الحكيم، منشورات دار الآداب، بيروت.
- جامعة الدول العربية ـ الإدارة الثقافية، **الوثائق السياسية الرئيسية**.
- جدعان، فهمي، **نظرية التراث**، دار الشروق، عمان، 1985م.
- جرجس، صبري، **تاريخ الصهيونية**، دار الفكر العربي، بيروت، 1390هـ/ 1970م.
- الجرفادقاني، **الحجج البهية**.

- جريشة، علي محمد، **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**.
- جريشة، علي محمد ومحمد شريف الزيبق، **أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي**، دار الاعتصام، القاهرة، 1979م.
- جماعة من الأساتذة السوفييت:
  - **أسس الاشتراكية العلمية ـ المادية الديالكتيكية**، ترجمة فؤاد مرعي وبدر الدين السباعي وعدنان الجاموس، الجماهير.
  - **الأسس الفلسفية للاشتراكية العلمية**، دار الفارابي، دمشق، 1985م.
  - **المادية الديالكتيكية**.
- جمعة، سعد:
  - **الله أو الدمار**، بيروت، 1980م.
  - **مجتمع الكراهية**.
- الجمل، يحيى، **الاشتراكية العربية**.
- الجندي، أنور:
  - **الإسلام في وجه التغريب**، دار الاعتصام، القاهرة، ط1.
  - **الإسلام نظام مجتمع ومنهج حياة**، طبع دار الاعتصام، القاهرة، نشر دار النصر للطباعة الإسلامية، 1399هـ/ 1979م.
  - **أصالة الفكر العربي الإسلامي**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
  - **تصحيح المفاهيم في ضوء الكتاب والسنة**.
  - **الثقافة العربية الإسلامية أصولها وانتماؤها**، دار الكتاب اللبناني.
  - **سقوط العلمانية**.
  - **شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1978م.
  - **الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي**، دار الاعتصام.
  - **الصحوة الإسلامية ـ منطلق الأصالة وإعادة بناء الأمة على طريق الإيمان**، دار الاعتصام، القاهرة.
  - **الصهيونية واجهة المطامع اليهودية**، عالم الإسلام المعاصر.
  - **مقدّمات العلوم والمناهج**، عالم الإسلام المعاصر، دار الأنصار، القاهرة، 1399هـ/ 1979م.

- **عقبات في طريق النهضة.**
- **المؤامرة على الإسلام**، دار الاعتصام.
- **محاكمة فكر طه حسين**، در الاعتصام، القاهرة، 1984م.
- **مقدمات العلوم العربية الميسّرة.**

- جود، س. أ. م.، **منازع الفكر الحديث**، ترجمة عباس فضلي خماس، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1975م.
- جورباتشوف، **البيريسترويكا**.
- جوفارا، **مائة مشروع لتقسيم تركيا**، مترجم، القاهرة، لا تاريخ.
- جوليان، شارل الدريسي، **أفريقيا الشمالية**، الدار التونسية للنشر، 1976م.
- الجوهري، شاكر، **الصراع في عدن.**
- جيرا، يوسف، **تاريخ دراسة اللغة العربية بأوروبا**، مطبعة الشباب، 1929م.
- الحاج، إيليا، **دائرة المعارف الماسونية.**
- حبشي، أحمد علي، **الدين والمادية الجدلية**، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، كلية الشريعة، 1396هـ.
- حتّي، فيليب، **تاريخ العرب**، مترجم، القاهرة، 1955.
- حجازي، محمود فهمي، **أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ/ 1974م.
- حجي، طارق، **الشيوعية والأديان.**
- حزب التحرير:
  - **بيان حزب التحرير لعام 1378هـ.**
  - **مفاهيم أساسية.**
- حسان، حسان محمد، **وسائل مقاومة الغزو الفكري للعالم الإسلامي**، رابطة العالم الإسلامي، مكّة المكّرمة، 1401هـ/ 1981م.
- حسن، عفيفي إبراهيم، **الماسونية بين الشيوعية والصهيونية**، دار الخليج.
- الحسني، عبد الرازق، **البابيون والبهائيون.**
- حسين، أحمد، **تركيا الفتاة**، دار الهلال، مصر، 1942.
- حسين، طه:
  - **الشعر الجاهلي.**
  - **على هامش السيرة**، دار المعارف، مصر، ط2، 1962م.

- مستقبل الثقافة في مصر، القاهرة، ط. 1940 و1946م.
- حسين، مبارك حسن، **التيارات الفكرية والحياة المعاصرة**، دار الطباعة المحمدية، القاهرة، 1403هـ/ 1983م.
- حسين، محمد محمد:
- **الاتجاهات الوطنية في الأدب العربي المعاصر**:
- مكتبة الآداب، ط1.
- مؤسسة الرسالة، 1400هـ/ 1980م.
- **الإسلام والحضارة الغربية**:
- مؤسسة الرسالة، ط2، 1406هـ/ 1986م.
- مؤسسة الرسالة، بيروت، ط5، 1402هـ/ 1982م.
- المكتب الإسلامي.
- **حصوننا مهدّدة من داخلها**، ط4، 1397هـ.
- الحصري، ساطع:
- **آراء وأحاديث القومية العربية**، بيروت، ط4، 1964م.
- **الثقافة القومية الاشتراكية**، 1971م.
- **حول القومية العربية**، بيروت، 1960م.
- **العروبة بين دعاتها ومعارضيها**، ط2، 1957م.
- **محاضرات في نشوء القومية**.
- الحصين، أحمد، **ماذا تعرف عن البابية والبهائية؟**
- حفني، عبد المنعم، **معنى الوجودية**، مكتبة مدبولي.
- حماد، خيري، **قضايانا في الأمم المتحدة**.
- حمادي، سعدون، **نحن والشيوعية والأزمة الحاضرة**.
- حمدان، محمد مصباح، **الاستعمار والصهيونية**، الهيئة القومية، مصر 1388هـ/ 1968م.
- حمزة، عبد الحميد، **الحركة الفكرية في مصر**، ط8، 1968م.
- الحموي، عبد الله صالح، **البهائية**.
- الحميدي، عبد الكريم، **عقيدة البعث عند الفلاسفة الإسلاميين والرد عليها**، رسالة ماجستير بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة، جامعة الإمام محمد بن سعود (مخطوطة).

- الحوالي، سفر عبد الرحمٰن، **العلمانية نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، دار مكة للطباعة والنشر، جامعة أم القرى، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مركز البحث العلمي، ط1، 1402هـ/ 1982م.
- حوراني، ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798 ـ 1939**، دار النهار للنشر، بيروت.
- حوي، سعيد، **الله جلّ جلاله**.
- خالد، خالد محمد، **من هنا نبدأ**.
- خالد، منصور، **الفجر الكاذب**.
- الخالدي، محمد، **الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية**، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 1984م.
- خان، وحيد الدين، **الإسلام يتحدّى**.
- الخربوطلي، علي حسني، **الاستشراق في التاريخ الإسلامي**، دار الهنا.
- خطاب، محمود شيت:
  - **أخطار التوسع الإسرائيلي في البلاد العربية**، دار الفكر، بيروت، 1968م.
  - **الرسول القائد**، دار الفكر، بيروت، ط1، 1964م.
- الخطيب، أحمد محمد، **الحركات الباطنية في العالم الإسلامي**، عالم الكتب، الرياض، 1985م.
- الخطيب، عبد الكريم يونس، **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**.
- الخطيب، عجاج، **السنّة قبل التدوين**، بيروت، ط1.
- الخطيب، عمر عودة، **لمحات في الثقافة الإسلامية**، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1397هـ/ 1977م.
- الخطيب، محب الدين، **البهائية**.
- خفاجي، عبد الحليم، **حوار مع الشيوعيين داخل أقبية السجون**، دار العلم، الكويت، 1394هـ.
- خليل، عماد الدين، **تهافت العلمانية**، مؤسّسة الرسالة، 1395هـ/ 1975م.
- خميس، عبد الله بن محمد، **الدرعية**، ط1، 1402هـ/ 1982م.
- الدارمي، **المسند**.
- داروين، روبرت تشارلز:
  - **أصل الأنواع**، ترجمة إسماعيل مظهر.

ـ مذهب النشوء والارتقاء.
- الداعوق، بشير، **نضال البعث**، بيروت، 1980م.
- داونز، روبرت ب.، **كتب غيّرت وجه العالم**، ترجمة أحمد صادق مهدي وزميله، دار الثقافة.
- دراز، محمد عبد الله، **الدين ـ بحوث لدراسة تاريخ الأديان**، دار المعارف، مصر، 1953م.
- دروزه، الحكم وحامد الجبوري، **مع القومية العربية**.
- دروزه، محمد عزّة، **تركيا الحديثة**، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.
- دقاق، باسيل، **تركيا بين خيارين**، بيروت، 1933م.
- دوكين، موريس، **المادة وضد المادة**، ترجمة رمسيس شحاته، دار المعارف، مصر، 1968م.
- دونورا، ل. وألبير كامو، **من الفكر الحرّ إلى العلمنة**، ترجمة عاطف علي، دار الطليعة، بيروت، 1986م.
- دياب، عبد المجيد، **تحقيق التراث العربي منهجه وتطوّره**، المركز العربي للصحافة، القاهرة 1983م.
- ديشان، **الجمعيات الماسونية**، دار الفكر العربي، بيروت، 1385هـ/ 1965م.
- دي طرازي، فيليب، **خزائن الكتب العربية**.
- دي مونت، اليلونت، **مصير الإنسان**، ترجمة خليل الجر، المنشورات العصرية، بيروت، 1976م.
- الرازي، أبو حاتم، **أعلام النبوّة**.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، **مفاتيح الغيب**.
- راسل، برتراند، **حكمة الغرب**، ترجمة فؤاد زكريا، مطابع الرسالة، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 72.
- الراعي، توفيق يوسف، **الحضارة الإسلامية بالمقارنة بالحضارة الغربية**.
- الراقد، محمد عبد المنعم السيّد، **الغزو العثماني لمصر ونتائجه على الوطن العربي**، مؤسسة شباب الجامعة، مصر، 1968م.
- راكور، والتر:
  - **الشيوعية والقومية في الشرق الأوسط**، كتب سياسية، القاهرة، 1956م.
  - **حول تاريخ الشيوعية المصرية**.

- رامزور، أرنست، **تركيا الفتاة**، ترجمة صالح العلي، بيروت، 1962م.
- راندال، جون، **تكوين العقل الحديث**، ترجمة جورج طعمة، دار الثقافة، بيروت، 1965م.
- رشدي، عمر، **الصهيونية وربيبتها إسرائيل**.
- رضا، أحمد، **معجم متن اللغة العربية**، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1378هـ.
- رمضان، عبد العظيم:
  - **الصراع بين العرب وأوروبا من ظهور الإسلام إلى الحروب الصليبية**، دار المعارف، 1983م.
  - **صراع الطبقات في مصر 1837م ـ 1952م**، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1978م.
- رودنسون، مكسيم، **الماركسية والعالم الإسلامي**، ترجمة كميل داغر، دار الحقيقة، بيروت، ط2، 1982م.
- الرومي، فهد بن عبد الرحمٰن، **خصائص القرآن الكريم**، مكتبة الرياض.
- روزنتال، فنتز، **مناهج علماء المسلمين في البحث العلمي**، دار الثقافة، بيروت.
- رونلدس، **عقيدة الشيعة**، مترجم، لا تاريخ.
- رياض، محمد، **الشرق الأوسط دراسة في التطبيق الجيوبوليتيكي والسياسي**، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1974م.
- زادة، عمر مفتي، **جهاد ناطق**، بيروت، 1932م.
- الزبيدي، **تاج العروس**.
- الزرقا، محمد أنس، **الزكاة عند شاخت والقراض عند بودفيتش ودراسة التقويم**، مناهج المستشرقين.
- الزركلي، **الأعلام**.
- زروق، أسعد، **الدولة والدين في المجتمع الإسرائيلي**، معهد الدراسات العربية العالي، القاهرة، 1970م.
- زريق، قسطنطين، **معالم الوعي القومي**.
- الزعبي، محمد علي، **الماسونية في العراء**:
  - دار الجيل، بيروت، 1403هـ/ 1983م.
  - ط3، 1405هـ/ 1985م.
- زقزوق، محمود، **الاستشراق والخلفية الفكرية**.

- زكريا، زكريا هاشم، **المستشرقون والإسلام**، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية.
- زكي، عبد الرحمٰن، **تاريخ الدولة الإسلامية السودانية**، المؤسسة العربية الحديثة، القاهرة، 1961م.
- الزيات، أحمد حسن، **تاريخ الأدب العربي**، دار النهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة.
- زيدان، جرجي، **تاريخ الماسونية العام**، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1367هـ/ 1948م.
- سالم، أحمد موسى:
  - **سباق المستقبل بين الدين والشيوعية**، دار الجيل، بيروت، 1396هـ/ 1976م.
  - **العقل العربي ومنهج التفكير**.
  - **لماذا ظهر الإسلام في جزيرة العرب**، دار الجيل، بيروت، ط 1979 و1982م.
- السامرائي، نعمان، **مباحث في الثقافة الإسلامية**، مكتبة المعارف، الرياض، 1404هـ/ 1984م.
- السايس، علي، **الشريعة الإسلامية**.
- السباعي، مصطفى:
  - **الاستشراق والمستشرقون**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ/ 1985م.
  - **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، المكتب الإسلامي، دمشق، ط2، 1398هـ/ 1978م.
- سبركين وياخوت، **أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية**، ترجمة محمد الجندي، دار التقدم، موسكو.
- ستيوارت، دزموند، **تاريخ الشرق الأدنى**.
- سزكين، فؤاد:
  - **أسباب ركود الحضارة الإسلامية**.
  - **تاريخ التراث العربي في علوم القرآن والحديث**، تعريب محمد فهمي حجازي، إدارة الثقافة والنشر، الرياض، 1403هـ/ 1983م.
- السعداوي، نوال، **وجه المرأة المستتر**، القاهرة، 1980م.
- سعيد، إدوارد، **الاستشراق**، ترجمة كمال أبو ديب.
- سعيد، حسين، **الموسوعة العربية الميسرة**.

- السعيد، عبد الستار فتح الله، **معركة الوجود بين القرآن والتلمود**.
- السقا، محمد صفوت وسعدي أبو حبيب، **الماسونية**، رابطة العالم الإسلامي، مكّة المكرّمة.
- السكيني، إبراهيم، **الماسونية عرض ونقد**،رسالة ماجستير، جامعة الإمام محمد بن سعود، كلية أصول الدين، قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة (آلة كاتبة).
- سمايلوفتش، أحمد، **فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي**، دار المعارف، مصر، 1400هـ/ 1980م.
- السيد، جلال، **حقيقة الأمة العربية**.
- سيفال ل. ، **لمحة عن تطوّر المجتمع منذ بدء التاريخ**، دار دمشق للطباعة والنشر، ط5، 1974م.
- سيف الدولة، عصمت:
  - **الأسس الفلسية للاشتراكية العلمية**.
  - **نظرية الثورة العربية ـ الأسس**، دار المسيرة، بيروت، 1979م.
- سينشينوف، **مؤلفات مختارة من الفلسفة وعلم النفس**، 1947م.
- السيوطي، **الجامع الكبير**.
- سيف، أفانا، **الفلسفة الماركسية**، ترجمة عبد الرزاق الصافي، دار الفارابي، بيروت، ط4، 1984م.
- شابلي، هارلد وزميلاه، **العلم أسراره وخفاياه**، ترجمة الفندي وزميله، مصر، 1971م.
- شاتليه، **الغارة على العالم الإسلامي**، ترجمة محب الدين الخطيب ومساعد اليافي، المطعبة السلفية، ط4، 1398هـ/ 1978م.
- الشاذلي، محمود ثابت، **البهائية**.
- شبيكة، مكي، **السودان عبر القرون**، دار الثقافة، بيروت، 1964م.
- الشرقاوي، عبد الرحمٰن:
  - **الحسين ثأر الله**.
  - **محمد رسول الحرية**، الهيئة العامة للكتاب، مصر.
  - **محمد رسول الله**.
- الشرقاوي، عفت، **الفكر الديني في مواجهة العصر**، دار العودة، بيروت، ط2، 1979م.

- الشريقي، إبراهيم، **دور الدول الاشتراكية في تكوين إسرائيل**، الوثائق السرية، ط1، 1387هـ/ 1967م.
- شكري، محمد فؤاد، **عبد الله جاك منو وخروج الفرنسيين من مصر**، مطابع دار الكتاب العربي، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، القاهرة، 1371هـ/ 1952م.
- شلبي، أحمد، **اليهودية مقارنة الأديان**، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1392هـ/ 1972م.
- شلبي، رؤوف، **التضليل الماركسي**، القاهرة، ط1، 1968م.
- شلبي، عبد الجليل، **الإسلام والمستشرقون**.
- شمس الدين، محمد مهدي:
  - **حول العلمانية**.
  - **العلمانية...**، المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2.
- الشميل، شبلي، **مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء**، المقتطف، القاهرة، ط2، 1910م.
- الشناوي، عبد العزيز محمد:
  - **تاريخ أوروبا في تطلّع العصور الحديثة**، دار المعارف بمصر.
  - **الدولة العثمانية دولة مفترى عليها**، الأنجلو المصرية، ط2، 1986م.
- الشهابي، مصطفى، **القومية العربية وتاريخها وقوامها ومراميها**.
- الشهرستاني، **الملل والنحل**.
- الشوكاني:
  - **الاجتهاد والتقليد**، تحقيق إبراهيم هلال، دار النهضة العربية، 1976م.
  - **فيض القدير**.
- الشوكاني، محمد علي، **فتح القدير**.
- شيخو، لويس، **السر المصون في شريعة الفرمسون**، بيروت، 1910م.
- الصابوني، محمد علي، **مختصر تفسير ابن كثير**.
- صالح، أحمد عباس، **اليمين واليسار في الإسلام**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.
- صايغ، أنيس، **تطوّر المفهوم القومي عند العرب**، دار الطليعة للطباعة، بيروت.
- الصدر، محمد باقر، **فلسفتنا**، دار الفكر، بيروت، ط5، 1394هـ.
- الصعيدي، عبد المتعال، **المجدّدون في الإسلام**.

- صفوت، محمد، **الاحتلال الإنكليزي لمصر**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1371هـ/ 1952م.
- الصقري، سعود بن علي، **الماسونية في الميزان**، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ط1، 1408هـ/ 1987م.
- الصواف، محمد محمود، **المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام**.
- «ضابط تركي سابق»، **الرجل الصنم**، ترجمة عبد الله عبد الرحمٰن، مؤسسة الرسالة، ط4، 1402هـ/ 1982م.
- الطبري، **تفسير الطبري**، تحقيق أحمد شاكر.
- طعيمة، صابر:
  - **أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي**، عالم الكتب، بيروت.
  - **الاستشراق والتنصير في مواجهة الإسلام**، دار الجيل، بيروت.
  - **إسرائيل بين المسير والمصير**، القاهرة، 1970م.
  - **الأسفار المقدّسة قبل الإسلام**، عالم الكتب، بيروت، 1984م.
  - **الإسلام وعالمنا المعاصر**، مكتبة المعارف، الرياض، 1400هـ.
  - **الإسلام ومشكلات السياسة**، دار الجيل، بيروت، 1969م.
  - **الإسلام يقينًا لا تلقينًا**، دار الجيل، بيروت، 1979م.
  - **التراث الإسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن الكريم منه**، دار الجيل، بيروت، 1979م.
  - **الصهيونية في التاريخ**، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، 1966م.
  - **العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها**:
    - المكتبة الثقافية، بيروت، ط2، 1984م.
    - دار الجيل، بيروت، ط3، 1989م.
  - **قراءة حول أشهر العقائد الوضعية**، دار الجيل، بيروت، 1995م.
  - **قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي**:
    - مكتبة مدبولي، القاهرة، 1990م.
    - دار الجيل، بيروت، 1993م.
  - **الماسونية ذلك العالم المجهول**، دار الجيل، بيروت، ط5.
  - **الماسونية والصهيونية والشيوعية، غاية وهدفًا**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1970م.

- طه، جاد، **سياسة بريطانية في جنوب اليمن**، دار الفكر العربي، القاهرة، مركز دراسات الخليج العربي، البصرة، الكتاب السنوي الأول، 1978م.
- الطهطاوي، رفاعة رافع:
  - **تخليص الإبريز في تاريخ باريس**.
  - **المرشد الأمين في نصح البنات والبنين**، ط المدارس الملكية، 1292هـ.
- طوران، مصطفى، **أسرار الانقلاب العثماني**، ترجمة كمال خوجة.
- ظاظا، حسن، **الفكر الصهيوني أطواره ومذاهبه**، مركز الدراسات العربية، جامعة الدول العربية.
- ظهير، إحسان إلهي:
  - **البابية عرض ونقد**، دار ترجمان لاهور، باكستان، ط2، 1979م.
  - **القاديانية**، طبع إدارة ترجمان السنة، ط3.
- عاشور، سعيد عبد الفتاح:
  - **أوروبا في العصور الوسطى**.
  - **بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته**، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 1987م.
- عاشور، محمد سعيد، **الحروب الصليبية**، الأنجلو المصرية.
- عبادي، أركان، **محنة القومية العربية**.
- عبد الجواد، محمد، **دائرة المعارف الاشتراكية**.
- عبد الحميد الثاني، **مذكّرات السلطان عبد الحميد**، مترجم، مؤسّسة الرسالة، بيروت، 1976م.
- عبد الحميد، محسن:
  - **حقيقة البابية والبهائية**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1394هـ/ 1975م.
  - **الكواكب الدرية في تاريخ البابية والبهائية**.
- عبد الرازق، مصطفى، **الدين والوحي**، القاهرة، 1945م.
- عبد الرحمٰن، عائشة، **تراثنا بين ماض وحاضر**، معهد البحوث والدراسات العربية.
- عبد الرحمٰن، عبد الهادي:
  - **جذور القوة في الإسلام**، دار الطليعة، بيروت.
  - **قراءة نقلية لتاريخ الدعوة الإسلامية**.
- عبد الستار، محمد الخير، **الإسلام والغرب**، دار الجيل، بيروت.

- عبد السلام، فاروق، **الأحزاب السياسية والفصل بين الدين والسياسة**، القاهرة، 1979م.
- عبد الغني، عبد المقصود، **أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام**، القاهرة، 1405هـ/ 1985م.
- عبد القادر، علي حسن، **تاريخ التشريع الإسلامي**.
- العبد، محمد كامل، **الاشتراكية والديمقراطية التعاونية**.
- عبد المعطي، بيومي، **الماركسية في مواجهة الدين**.
- عبده، إبراهيم، **الموسوعة الذهبية**.
- عبد الوهاب، أحمد، **حقيقة التبشير بين الماضي والحاضر**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط1، 1401هـ/ 1981م.
- عبري، علي حسن، **مقدمة تحقيق الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح لشيخ الإسلام ابن تيمية**، أطروحة دكتواره، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين (مخطوط).
- عثمان، عثمان محمد، **اختلاط الجنسين في مدارسنا**، الاعتصام، سلسلة مشكلاتنا التعليمية والتربوية في ضوء الإسلام.
- عثمان، فتحي، **أضواء على التاريخ الإسلامي**، القاهرة، لا تاريخ.
- عثمان، محمد، **مطارحات في الفكر المادي والفكر الديني**.
- عثمان، محمود، **الفكر المادي الحديث**.
- عزيز، سامي، **الصحافة المصرية وموقفها من الاحتلال الإنجليزي**، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1388هـ/ 1968م.
- العسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري بشرح البخاري**، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1387هـ/ 1959م.
- عصفور، محمد أبو المحاسن، **معالم تاريخ الشرق الأدنى القديم**، دار النهضة المصرية، 1401هـ/ 1981م.
- عضيمة، محمد عبد الخالق، **المغني في تصريف الأفعال**.
- عطار، أحمد عبد الغفور:
  - **مؤامرة الصهيونية على العالم**، دار العلم للملايين، بيروت.
  - **الماسونية**.
- عطية الله، أحمد:

- دائرة المعارف الحديثة.
- القاموس الإسلامي.
- العظم، صادق جلال، **نقد الفكر الديني**.
- عفلق، ميشيل:
- **صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان**.
- **طريق الاستقلال**، أبريل، 1939م.
- **في سبيل البعث**.
- **نضال البعث**، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1971م.
- عفلق، ميشيل وآخرون، **دراسات في الاشتراكية**.
- عفلق، ميشيل وصلاح البيطار، **القومية العربية**.
- العقاد، صلاح، **جهود الفرنسيين الخاصة بالبربر في الشمال العربي الأفريقي كنموذج لسياسة الاستعمار الخاصة بالأقليات (المغرب العربي)**، الأنجلو المصرية، 1961م.
- العقاد، عباس محمود:
- **أثر العرب في الحضارة الأوروبية**، دار المعارف، القاهرة، ط1.
- **الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام**، دار الهلال، مصر، 1959م.
- **عبقرية محمد**، دار المعارف، مصر، ط2، 1958م.
- **عقائد المفكرين في القرن العشرين**، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان.
- **ما يقال عن الإسلام**، المكتبة العصرية، لبنان.
- **المجموعة الكاملة لمؤلفات العقاد**، دار الكتاب اللبناني، بيروت.
- العقيقي، نجيب، **المستشرقون**، دار المعارف بمصر، 1964، 1980، 1981م.
- العلايلي، عبد الله، **دستور العرب القومي**.
- علي، حسين (ميرزا ـ)، **الإيقان**.
- عمر، محمد، **يهود الدونمة**.
- عمران، محمد، **تجربتي مع الثورة**، بيروت، 1970م.
- العمري، نادية، **أضواء على الثقافة الإسلامية للعالم الإسلامي**، دار الاعتصام، القاهرة، 1979م.
- عميرة، عبد الرحمٰن، **المذاهب المعاصرة**.
- عوف، أحمد، **خفايا الطائفة البهائية**.

- العيسمي، شبلي:
  - **حزب البعث الاشتراكي، مرحلة الأربعينات التأسيسية**، بيروت، 1975م.
  - **حزب البعث العربي الاشتراكي**، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط3، 1987م.
- غربال، محمد شفيق، **الموسوعة العربية الميسرة**.
- الغزالي، أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**.
- الغزالي، محمد:
  - **التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام**، مكتبة وهبة، ط1، 1964م.
  - **حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ط3، 1977م.
  - **دستور الوحدة الإسلامية بين المسلمين**، دار القلم، دمشق، 1987م.
  - **دفاع عن العقيدة والشريعة في الإسلام**، دار الكتب الحديثة، القاهرة، 1956م.
  - **من هنا معلم**.
- الغمراوي، محمد أحمد، **الإسلام في عصر العلم**، دار الإنسان، القاهرة 1964م.
- فارس، نبيه أمين وحمد توفيق حسين، **هذا العالم العربي**، دمشق، لا تاريخ.
- الفاروقي، إسماعيل راجي، **أصول الصهيونية في الدين اليهودي**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1978م.
- الفاسي، علال، **الحركات الاستقلالية في المغرب العربي**، مطبعة الرسالة، القاهرة، 1948م.
- فايد، زكريا، **العلمانية ـ النشأة والأثر**، الزهراء للإعلام العربي، 1988م.
- فرج، السيد أحمد، **جذور العلمانية**.
- فرغلي، يحيى هاشم، **حقيقة العلمانية**.
- الفرماوي، عبد الحي، **صحوة في عالم المرأة**، مكتبة التراث الإسلامي.
- فروخ، عمر، **الاستشراق في نطاق العلم وفي نطاق السياسة**.
- فروخ، عمر ومصطفى الخالدي، **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، المكتبة العصرية، صيدا، ط6، 1393هـ/ 1973م.
- فريزر، جيمس، **الفولكلور في العهد القديم**، مترجم، القاهرة، 1979م.
- فشر، هـ.أ.ل.، **تاريخ أوروبا في العصر الحديث**، تعريب أحمد نجيب هاشم

وديع الضبع، دار المعارف بمصر، لا تاريخ.

- الفقي، حسن، **التاريخ الثقافي للتعليم في مصر**، دار المعارف، 1974م.
- فلهاوزن، يوليوس، **الخوارج والشيعة**، ترجمة عبد الرحمٰن بدوي، دار القلم، الكويت، 1979م.
- فورستيه، **هذه هي الماسونية**، ترجمة بهيج شعبان، بيروت، 1955م.
- فيصل، شكري، **المجتمعات الإسلامية في القرن الأول**، دار العلم للملايين، بيروت، 1966م.
- فيودروف، فلاديمير، **التعاليم اللينينية وطرق التطوّر أمام الدول المستقلّة حديثًا**، مترجم من الروسية، مطبوعات وكالة أنباء نوفوستي، موسكو.
- الفيومي، محمد إبراهيم، **القلق الإنساني، تياراته، مصادره، علاج الدين له**، الأنجلو المصرية، القاهرة، 1976م.
- القادري، أبو بكر، **في سبيل وعي إسلامي**، ط1، 1976م.
- القاري، عبد العزيز، **المستشرقون في الميزان**، المدينة المنوّرة.
- قاسم، محمد، **الإسلام بين أمسه وغده**، لا تاريخ.
- القباع، عبد الله سعود، **السياسة الخارجية السعودية**، ط1، 1407هـ/ 1986م.
- القرضاوي، يوسف:
  - **الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه**، القاهرة، ط1، 1408هـ/ 1987م.
  - **الحلّ الإسلامي فريضة وضرورة**، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1964م.
- القرطاس، قيس، **نظرية داروين بين مؤيّديها ومعارضيها**، بيروت، 1391هـ.
- قرطوط، ذوقان، **تطور الفكرة العربية في مصر**، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972م.
- القضماني، محيي الدين، **قضايا هامة في حاضر العالم الإسلامي**.
- قطب، سيد، **الإسلام ومشكلات الحضارة**.
- قطب، محمد:
  - **الإنسان بين المادية والإسلام**.
  - **التطوّر والثبات**.
  - **مذاهب فكرية معاصرة**.
  - **معركة التقاليد**، مصر، 1968م.
- قلعجي، قدري، **مدحت أبو الدستور وخالع السلاطين**.

- كارليل، ألكسيس:
  - **الإنسان ذلك المجهول**، ترجمة شفيق أسعد.
  - **الحضارة الحديثة في الميزان**، ترجمة محمد محمد القصاص، مكتبة مصر.
- كامل، محمود، **الدولة العربية الكبرى**، دار المعارف، مصر، 1966م.
- الكتاني، إدريس، **المغرب المسلم ضد اللادينية**.
- كرم، عبد العال سالم، **الفكر الإسلامي بين العقل والوحي**، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1402هـ/ 1982م.
- كرم، يوسف، **تاريخ الفلسفة الحديثة**.
- كروزيه، موريس، **تاريخ الحضارات العام، القرون الوسطى**، منشورات عويدات، بيروت، لبنان.
- كشلي، محمد، **النظام الرأسمالي واليسار في لبنان**، دار الطليعة، بيروت، 1967م.
- كلسن، هانز، **النظرية الشيوعية**، ترجمة فوزي قبلاوي، بيروت، 1955م.
- كمال، محمد، **فريد وجدي ومنهجه الإسلامي**، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1956م.
- كورسانوف، **ما هو الديالكتيك؟**.
- كورسوف، خودو وآخرون، **الاقتصاد السياسي للاشتراكية**، مترجم من الروسية، دار التقدم، موسكو.
- كولات، جاك:
  - **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، ترجمة لجنة مترجم بيروت، لا تاريخ.
  - **الحركة النقابية في لبنان من عام 1919م ـ 1946م**.
- كولز، إدوارد سبنسر، **عالم الأسرار**، ترجمة محمد فياض.
- كونفورث، موريس:
  - **الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح**، ترجمة فاروق عبد القادر، دار الآداب والثقافة، بيروت، 1979م.
  - **مدخل إلى المادية الجدلية**، ترجمة محمد سجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت، 1975م.
- الكيالي، عبد الوهاب، **الموسوعة السياسية**.

- الكيلاني، إسماعيل، **فصل الدين عن الدولة**، المكتب الإسلامي، ط2، 1407هـ/ 1987م.
- كيلي، ف. وم. كوفالروف، **المادية التاريخية**، ترجمة أحمد داود، مراجعة بدر الدين السباعي، دار الجماهير، دمشق، 1970م.
- لاكوتور، جان وسيمون، **مصر متحركة**، باريس، 1956م.
- اللبان، إبراهيم عبد المجيد، **المستشرقون والإسلام**، هدية مجلة الأزهر، 1390هـ.
- لورانس، ت.أ. ، **أعمدة الحكمة السبعة**، منشورات الآفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1400هـ/ 1980م.
- لويس، برنارد، **الغرب والشرق الأوسط**.
- لويس، جون، **الإنسان والارتقاء**، ترجمة عدنان جاموس، دار الجماهير، 1970م.
- لينين:
  - **الدفاتر الفلسفية**.
  - **المؤلفات**.
  - **المادية والمذهب التجريبي النقدي**.
- مؤرّخ البابية، **تاريخ البابية**.
- مؤنس، حسين، **عالم الإسلام**، دار المعارف، مصر، 1973م.
- ماركس، كارل، **بؤس الفلسفة**.
- ماركس، كارل وفريدريك إنجلز:
  - **الإيديولوجية الألمانية**، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق.
  - **العائلة المقدسة أو نقد النقد النقدي**، ترجمة حنا عبود، مراجعة فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر.
- مالك، **موطأ مالك**.
- مان، مارتين، **الذرّة ومنافعها السلمية**، ترجمة عبد الحميد أمين، عالم الكتب للنشر.
- الماوردي، **الأحكام السلطانية**.
- المتوكل، محمد عطا، **المذهب السياسي في الإسلام**، مؤسسة الإرشاد الإسلامي، لا تاريخ.

- متولي، عبد الحميد، **الشريعة الإسلامية كمصدر أساسي للدستور**، منشأة المعارف، ط2.
- المجبول، محمد ناصر، دار البرزخ، مكتبة المعارف، الرياض، 1409هـ/ 1989م.
- مجمع اللغة العربية، **المعجم الوسيط**.
- مجموعة من الأدباء، **الموسوعة الكاثوليكية**.
- مجموعة من الدارسين، **الوثائق السياسية للقضية الفلسطينية**، مطبوعات جامعة الدول العربية.
- مجموعة من العلماء، **قاموس علم الاجتماع**.
- مجموعة من العلماء السوفييت، **دائرة المعارف السوفييتية**، ط 3.
- مجموعة من العلماء والمفكرين السوفييت، **أسس الماركسية اللينينية**.
- مجموعة من المؤلفين، **موسوعة الهلال الاشتراكية**، القاهرة، لا تاريخ.
- محفوظ، عفاف القشري، **الاشتراكية والسلطة في مصر**، أطروحة دكتوراه، مكتبة جامعة القاهرة، 1970م (آلة كاتبة).
- محمود، عبد القادر:
  - **الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة**، الهيئة المصرية للكتاب، 1986م.
  - **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، القاهرة، 1966م.
- محمود، علي عبد الحليم، **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**.
- محمود، مصطفى:
  - **أكذوبة اليسار الإسلامي**، دار المعارف، مصر، ط2.
  - **الله والإنسان**.
  - **القرآن محاولة لفهم عصري**، ط4.
- مدحت باشا، **مذكرات مدحت باشا**.
- مراش، إحسان، **الماركسية تفسير وتعريب**، دار دمشق للطباعة والنشر.
- المرصفاوي، فتحي، **دراسة تطبيق الشريعة الإسلامية في مصر**، دار الفكر العربي، القاهرة، 1401هـ/ 1981م.
- مرقص، إلياس، **تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي**.
- مروّة، يوسف، **أخطار التقدّم الذري في إسرائيل**، سلسلة كتب فلسطينية، 1968م.
- مزروعة، محمود، **النصرانية**، المطبعة المحمدية، القاهرة، ط1، 1399هـ/ 1979م.

- مسلم، **صحيح مسلم**.
- المسيري، عبد الوهاب محمد، **موسوعة المفاهيم والمصطلحات الصهيونية**، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، القاهرة.
- المشوخي، عبد الله سليمان، **مجتمعنا المعاصر، أسباب ضعفه ووسائل علاجه**، مكتبة المنار، الأردن، ط1، 1987م.
- مشيخة الأزهر، **بيان للناس**.
- مصطفى، خليل، **سقوط الجولان**، دار الاعتصام، القاهرة، ط2، 1409هـ/ 1980م.
- المصطفى، عبد العظيم، **الإسلام في مواجهة الإيديولوجيات المعاصرة**، مكتبة وهبة، القاهرة، 1407هـ/ 1987م.
- مضاوي، محمد علي، **الطريق إلى حكم إسلامي**، ط1، 1390هـ/ 1970م.
- مطر، أميرة حلمي، **الفلسفة اليونانية ـ تاريخها ومشكلاتها**، دار المعارف، مصر، 1988م.
- مظهر، إسماعيل، **تاريخ الفكر العربي**، القاهرة، ط1.
- المغربي، عبد القادر، **جمال الدين الأفغاني، خاطرات وأحاديث**، دار المعارف، سلسلة كتاب إقرأ، رقم 68، ط2.
- مكاريوس، شاهين، **الآداب الماسونية**، دار الفكر العربي، بيروت، ط1، 1386هـ/ 1966م.
- المنجد، صلاح الدين:
  - **بلشفة الإسلام عند الماركسيين والاشتراكيين العرب**، دار الكتاب الجديد، ط2، 1967م.
  - **بلشفة الإسلام والتضليل الاشتراكي**، دار الكتاب الجديد، ط3.
- منصور، علي، **البهائية في نظر الشريعة**.
- المودودي، أبو الأعلى:
  - **الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر**، دار الخلافة، القاهرة.
  - **مفاهيم أساسية في الدين**.
- موريسون، كريس، **العلم يدعو إلى الإيمان**، ترجمة محمود صالح الفلكي، دار النهضة المصرية، القاهرة، مصر، 1963م.
- موسى، جلال، **مناهج البحث العلمي عند المسلمين**، بيروت، 1981م.

- مونسما، جون كلوفر، **الله يتجلّى في عصر العلم**، مترجم، بيروت، لبنان، ط2، 1979م.
- الميداني، عبد الرحمٰن حسن حبنكة:
  - **صراع مع الملاحدة حتى العظم**، دار العلم، بيروت، 1400هـ.
  - **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1401هـ/ 1981م.
- ميكوش، داجوبرت ڤون، **مصطفى كمال المثل الأعلى**، ترجمة كامل مسيحة، بيروت، 1933م.
- النبهاني، تقي الدين:
  - **دستور الخلافة**، بيروت، لا تاريخ.
  - **الدولة الإسلامية**، مطابع المنار، دمشق، 1372هـ/ 1952م.
  - **طريق الإيمان**.
  - **نظام الإسلام**، ط2، 1372هـ/ 1953م.
- نجيب، عمارة، **الإعلام في ضوء الإسلام**، مكتبة المعارف، الرياض، 1400هـ/ 1980م.
- نجيب، منير محمد، **الحركات القومية في ميزان الإسلام**، مكتبة الحرمين، ط1، 1401هـ/ 1981م.
- نخبة من الأساتذة المصريين والعرب، **معجم العلوم الاجتماعية**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975م.
- الندوة العالمية للشباب الإسلامي:
  - **الأقليات المسلمة في العالم**.
  - **الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب المعاصرة**.
- الندوي، أبو الحسن، **الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية**، دار القلم، الكويت، ط4، 1403هـ/ 1983م.
- نصحي، عبد العزيز، **البهائيون من أخطر المعاول لهدم الإسلام**.
- النعمان، محمد بن محمد ـ أبو عبد الله، **الإرشاد في تاريخ حجج الله على العباد**، دار الكتب المصرية (مخطوط).
- نوار، عبد العزيز سليمان وعبد المجيد نعنعي، **التاريخ المعاصر أوروبا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية**، النهضة العربية، 1986م.

- هامرتن، جون أ.، **تاريخ العالم**، ترجمة إدارة الترجمة، مصر.
- الهراوي، عبد السميع، **الصهيونية بين الدين والسياسة**.
- هكسلي، جوليان، **كتب غيّرت وجه العالم**.
- هلال، علي الدين وآخرون، **العرب والعالم**، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1988م.
- هنت، كاربو، **الشيوعية نظريًا وعمليًا**، دار الكتاب المصري، القاهرة.
- الهواري، حسين، **المستشرقون والإسلام**، مطبعة المنار، مصر، ط1، 1355هـ.
- هونكه، زيغريد، **شمس العرب تسطع على الغرب** ـ أثر الحضارة العربية في أوروبة، منشورات المكتب التجاري، بيروت.
- هيكل، محمد حسين:
  - **حياة محمد**، المعارف، القاهرة، ط13.
  - **الزلزال السوفيتي**، دار الشروق، ط2، 1990م.
- الواعي، توفيق يوسف، **الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية**.
- وجدي، محمد فريد، **دائرة معارف القرن العشرين**، دار معارف بيروت، ط4.
- وحيدة، صبحي، **في أصول المسألة المصرية**، مصر، 1369هـ/ 1950م.
- وزارة الأوقاف المصرية، **الإسلام والشيوعية**، القاهرة، 1396هـ/ 1976م.
- الوكيل، عبد الرحمٰن:
  - **البهائية تاريخها وصلتها بالباطنية والصهيونية**، مراجعة وضبط وتحقيق أحمد حمدي إمام، ط2، 1986م.
  - **البهائية تاريخها وعقيدتها**.
- ولسن، كولن، **اللامنتهى**، ترجمة أنيس ذكي حسن، بيروت، 1958م.
- ويلز، هاري ج.:
  - **فرويد وبافلوف**، ترجمة شوقي جلال، مصر.
  - **معالم تاريخ الإنسانية**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، القاهرة، 1964م.
- يارد، نازك سابا، **الرحّالون العرب**، مؤسّسة نوفل، لبنان.
- يحيى، جلال:
  - **المجتمع العربي من الحرب العالمية الأولى إلى العصر الحاضر**، القاهرة، 1986م.
  - **المجمل في تاريخ مصر الحديثة**.

- يحيى، لطفي، العرب في العصور القديمة، دار النهضة العربية، مصر، ط2، 1979م.
- يكن، فتحي، حركات ومذاهب في ميزان الإسلام، دار الجيل، بيروت، 1390هـ/ 1970م.
- يوسف، عبد القادر، مستقبل التربية في العالم العربي.
- بروتوكولات حكماء صهيون، جمع وإعداد وترجمة عجاج نويهض، رأس المتن، لبنان.
- القاموس الاشتراكي.

ثانيًا ـ الصحف والمجلات والحوليات

- جريدة الأخبار، القاهرة (20/ 5/ 1973م).
- أخبار العالم الإسلامي، ذو القعدة (1399هـ).
- مجلة الأزهر، القاهرة (ربيع الأول 1352هـ/ يوليو 1933م).
- مجلة الأسرة، قسم اللغة العربية، الإسكندرية، عدد 6 (1957م).
- مجلة الإصلاح، عدد 113 (13/ 10/ 1407هـ/ يونيو 1987م).
- مجلة أضواء الشريعة، كلية الشريعة، الرياض، العدد 14 (1403هـ).
- الاعتصام، السنة 49، عدد 807 (1408هـ/ 1987م).
- مجلة أكاسيا (1322هـ/ 1904م).
- مجلة الأمان البيروتية (9/ 2/ 1979م).
- جريدة الأهرام (9 رجب 1404هـ/ 9 أبريل 1984م).
- مجلة البحث الإسلامي، العدد 2، 3 (رمضان وشوال 1402هـ/ يوليو وأغسطس 1982م)، وعدد (مايو 1982م).
- مجلة التوحيد، العدد 19 (1406هـ).
- جريدة الثورة، صفحة القراء.
- جريدة الثوري (26/ 7/ 1986م).
- مجلة الجندي المسلم، وزارة الدفاع والطيران، الرياض، السنة العاشرة، العدد 27 (1403هـ/ 1983م) والعدد 30.
- مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، السنة 13، العدد 52 (صفر 1408هـ ـ أكتوبر 1987م).
- مجلة الدعوة المصرية، الأعداد 70 ـ 73.

- جريدة الرياض، السعودية (11/ 7/ 1407هـ ـ 9/ 1408هـ).
- مجلة السبيل، دار الإسراء، أوسلو، النرويج (25 ذي الحجة 1409هـ/ 28 يوليو 1989م).
- صحيفة السياسة، العدد 7046 (1/ 8/ 1408هـ).
- جريدة السياسة الأسبوعية المصرية، الحولية الرابعة، عدد (29 نوفمبر 1927م)، البلاغ (30 نوفمبر 1927).
- جريدة السياسة الكويتية، عدد 680 (25 شوّال 1404هـ/ 24/ 7/ 1984م).
- جريدة صوت الشعب السورية، العدد 226 (21 مايو 1939م).
- مجلة العلوم، السنة الخامسة، العدد 10 (تشرين الأول 1960م).
- مجلة الغرباء، جمعية الطلبة المسلمين، بريطانيا (1398هـ/ يونيو 1978م).
- مجلة الفكر الإسلامي، بيروت.
- مجلة الفكر العربي، دمشق.
- جريرة فلسطين، القدس (24/ 8/ 1921م).
- مجلة كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الإمام، العدد 7 (1403هـ).
- حولية كلية الدعوة، الأزهر، العدد 2 (1406هـ/ 1986م).
- مجلة المجتمع الكويتية، العدد 580 (شوال 1402هـ).
- مجلة المستقبل العربي، عدد 110 (4/ 1988م).
- مجلة المسلم، العدد 8 (1396هـ/ 1976م).
- مجلة المعرفة، القاهرة (ربيع الأول 1352هـ/ 1933م).
- مجلة الهلال، (أكتوبر ونوفمبر 1911م).
- جريدة الوطن (11/ 1/ 1989م).
- مجلة الوعي الإسلامي، الكويت (نوفمبر 1965م).

ثالثًا ـ الندوات والمحاضرات

- ابن جلون، عبد الكريم، قدّم بحثًا للمؤتمر العالمي الأول للتعليم الإسلامي، مكّة المكرّمة، 1977م.
- البهي، محمد، «العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق» محاضرة ألقيت بدار الفتوى، 2 ربيع الثاني 1391هـ/ 27 مايو 1971م (وقد صدرت في مجلة الفكر الإسلامي، بيروت).
- جب، أرنست، «التأثير المضاد الذي تلقاه الثقافة الغربية في الشرق الأدنى»،

محاضرة في معهد الدراسات الإسلامية، باريس، 24 أبريل 1951م، ترجمة عادل العوا تحت عنوان: **إنقاذ المجتمع الإسلامي**، جامعة دمشق، 1952م.

- عمارة، محمد، «**مستقبل الثقافة في العالم العربي**»، محاضرة في فعاليات مهرجان الجنادرية، فندق الرياض كونتيننتال، قاعة المؤتمرات، شعبان 1410هـ.
- محاضرات ومناقشات الملتقى التاسع للفكر الإسلامي، تلمسان، الجزائر، يوليو 1975م.
- محاضرات الملتقى العاشر للفكر الإسلامي، عنابه، يوليو 1976م.
- مدني، عبّاس، «**ازدواجية النظام التعليمي في الجزائر**»، بحث مقدّم في المؤتمر العالمي للتعليم الإسلامي، مكّة المكرّمة، 1397هـ.
- المسعودي، محمد، ندوة الفكر والمنهج في تطوّر العلوم والتقنية، قصر الأمير سعود بن سليمان بن محمد، 6/ 5/ 1409هـ.





فهرس المحتويات

2 - نظرية التطور وتأثيرها في الفكر الغربي

3 - العلمانية وأساليبها

4 ـ التنصير معتقدًا ومسلكًا

5 ـ الصهيونية

6 ـ الماسونية

7 ـ الاستشراق

8 ـ القوميون العرب

9 ـ الأحزاب السياسية

10 ـ التغريب والمستغربون

11 ـ حزب التحرير وتوجهاته

12 ـ البابية والبهائية والقاديانية

ثبت المصادر والمراجع

